الكونت دى جلارزا

محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية

دراسة وتقديم
الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

الكونت دى جلارزا
والمنهج النقدى فى درس الفلسفة

مقدمـــة:

نتناول فى هذه الدراسة جهود أستاذ أسبانى كبير، من الذين شاركوا فى تدشين الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية. هو الكونت دى جلارزا Grualarza الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة فى الجامعة المصرية القديم السنوات ١٩١٤ ـ ١٩٢٢ ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة بعد ذلك.

وشارك كل من نلينو C.A.Nallino (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨)، الذى قام بتدريس «علم الفلك وتاريخه عند العرب» ١٩٠٩ وسنتلانا D.Santllana (١٨٥٥ ـ ١٨٣١) الذى درس «المذهب الفلسفية العظمى» وسلطان بك محمد أول من درس «الفلسفة العربية والأخلاق» عام ١٩١٠ ـ ١٩١١. فى العام التالى تولى التدريس كل من: لويس ماسينيون L.Massignon (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) صاحب «الإصطلاحات الفلسفية فى الجامعة المصرية» وطنطاوى جوهرى، الشيخ الحكيم الذى وصل تدريس «الفلسفة العربية والأخلاق» ١٩١٢ ـ ١٩١٣ ثم تولى جلارزا تدريس التخصصين الأساسيين فى الفلسفة بالجامعة المصرية معا وهما «الفلسفة العامة وتاريخها» و«الفلسفة العربية والأخلاق» منذ ١٩١٤ وحتى عودة المبعوثين المصريين من الخارج منصور فهمى وعلى العنانى واستمر فى التدريس أيضاً بعد عودتهم من بعثاتهم.

أن البحث فى الدرس الفلسفى عند جلارزا هو بيان صورة من صور التعاون العلمى العربى الأسبانى وبيان صفحة هامة مجهولة من صفحاته، حيث لأسبانيا فضل على الفلسفة العربية، ولا يتمثل هذا الفضل فى الحفاظ على التراث الفلسفى المتعلق بفلاسفة المغرب والأندلس بحثاً وتحقيقاً بالإضافة أيضاً إلى اهتمامهم الكبير بفلاسفة المشرق لكن فضلها يظهر جليا فى قيام واحد من انبه ابنائها بالتدريس فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر، وكان له التأثير الكبير على من درس عليه ممن صاروا فيما بعد أعلام الفكر والثقافة والأدب والصحافة مثل: طه حسين ومى زيادة وزكى مبارك وجرجى زيدان الذين افاضوا فى بيان مأثره وفضله.

فمن هو الكونت دى جلارزا؟ وما هى جهوده العلمية الأكاديمية تأليفاً وتحقيقاً؟ وما منهجه فى الدرس الفلسفى فى الجامعة مقارنة بغيره من الأساتذة؟ وهذا يتطلب منا بيان وتحديد لمعالم الدرس الفلسفى فى الجامعة وتطويره وبيان مكانة الكونت دى جلارزا فيه.

محاضرات جلارزا فى الجامعة المصرية

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسبانى يدرس فى الجامعة المصرية محاضرات كل من «الفلسفة العامة وتاريخها» و«الفلسفة العربية والأخلاق» لفترة أطول من الفترة التى قام بها كل من نللينو وسانتلانا وماسينيون وسلطان محمود طنطاوى جوهرى مجتمعين. وحفظ لنا ارشيف الجامعة عدد كبير من هذه المحاضرات وإن كنا لم نعثر بعد على كل محاضراته التى ألقاها، فقد توصلنا إلى العثور على بعض مؤلفاته وعلى نصوص من محاضراته تعطينا صورة واضحة عما قام بالفعل بتدريسه المحاضرات، وموضوعها، محتوياتها، مصادرها، بنيتها المنهج النقدى المتبع فيها. وهذه المحاضرات هى: «تاريخ الفلسفة العامة» ١٩١٥ ـ ١٩١٦ وهى تدور حول الفلسفة اليونانية والرومانية بعد أفلاطون وتبدأ بصغار الأفلاطونيين.

ويهمنا لإعطاء صورة كاملة عن جهود جلارزا الإشارة إلى محتويات هذه الدروس.

ويتناول جلارزا فى هذه المحاضرات الموضوعات التالية:

مقدمة فى صلة هذه المحاضرات بالدروس السابقة وطريقته فى تناول الموضوع.

- الأفلاطونيون: هراقليطس البنطيقى، سبيوسيبوس زينوقراطس الخاليكدونى، الأكاديمية المتوسطة، أرخيلاوس، كارينادس، الأكاديمية الحديثة، فيلون اللايرسى، انيتوخوس.

- أرسطو: حياته ومؤلفاته، المنطقيات، الفلسفة الأولى، الطبيعيات، الأخلاقيات، السياسات، البلاغة والصنعة، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهبه، المشاؤون.

- الرواقيون الأولون: المنطقيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، الانتقادات، روقيو الجيل الثانى بانيتيوس، سيدونيوس، رواقيون الجيل الثالث: سينكا، الرسائل الفلسفية فى الطبيعيات، فى العناية أو علم الله بالمستقبل، المختصر الفلسفى لمذهبه، ابيكتيوس، مذهبه، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاده، مرقص أورليوس، حياته مؤلفاته، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهبه.

- الابيقوريون: ابيقور والأبيقوريون: القانونيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، انتقاد مذهبهم.

ويتضح لنا من موضوع هذه المحاضرات عدة حقائق وهى:

١ - أن الفلسفة اليونانية كانت جزء من الفلسفة العامة وتاريخها، وهى من أول الدروس التى ألقيت فى إطار تاريخ الفلسفة، فما قدمه سانتيلانا فى محاضراته وكذلك ماسينيون هى دروس فى قضايا فلسفية وليست فى تاريخ الفلسفة، قدم الأول فى محاضراته فلسفات اليونان التى عرفت لدى فرق الإسلام، وخصص الثانى محاضراته للاصطلاحات الفلسفية.[1]

٢ - تفترض هذه المحاضرات التى ألقيت ١٩١٥ - ١٩١٦ وبدأت بصغار الأفلاطونيين أن هناك محاضرات تسبقها عام ١٩١٤ - ١٩١٥ تحتوى على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بداية نشأتها وحتى افلاطون وهو ما يتضح من حديث جلارزا. والسؤال هل دونت هذه الدروس أم لم تدون؟ وهل هناك صورة لها تبين موضوعاتها وما ألقى فيها؟ والأمل معقود فى

العثور عليها يوماً ما حتى تتضح بدايات تدريس الـ... والموضوعات التى تطرق إليها الأستاذ الأسبانى فى دروسه.

٣ ـ والنص المتاح بين أيدينا، والذى يبين أول صورة لتاريخ الفلسفة اليونانية فى العربية، له أهميته الكبرى فى بيان الموضوعات والتطور فى مراحل تناولها، والمنهج المستخدم فى دراستها. ويبدو أنه بخط جلارزا نفسه الذى يعرف اللغة العربية، والقى بها محاضراته. وهى مطبوعة «استنسل»، ويبدو أنها كتبت على مرحلتين الأولى يعرض فيها الموضوعات على الترتيب المشار إليه سلفاً، والثانية إضافات وملاحق على نفس الموضوعات فى القسم الثانى من المحاضرات، وهذا يعنى أن جلارزا قد أعد الدروس سلفاً قبل إلقاء محاضراته ثم إضاف إليها أثناء الدرس أو وهذا هو الأقرب إلى الترجيح أنه تم إلقاء موضوعات هذه الدروس على سنتين متتاليتين والملاحق إضافات العام التالى.

٤ ـ تعطى هذه المحاضرات صورة أولية لتأريخ الفلسفة اليونانية، وتتناول الموضوعات والقضايات والمراحل والأعلام التى ستظهر فيما بعد لدى كل من أرخو للفلسفة اليونانية مع الأختلافات التى ترجع إلى المرحلة التاريخية والتوجهات الفلسفية لمن قاموا بالتأريخ مثل: يوسف كرم، الأهوانى ومحمد على أبوريان وأميرة حلمى مطر ومصطفى النشار وحربى عباس، وغيرهم.

●● ثم تأتى محاضرات العامين ١٩١٨ ـ ١٩١٩ و١٩١٩ ـ ١٩٢٠ فى موضوعات «الفلسفة العامة وتاريخها» و«الفلسفة العربية والأخلاقية» والتى طبعت بمطبعة السعادة بالقاهرة فى كتابين كل منها يتناول محاضرات عام دراسى يشمل الموضوعات التى درست فيه. وتوضيحاً لجهود جلارزا الفلسفية سنعرض دروسه فى كل تخصص على حدة فنعرض للفلسفة العربية أولاً من خلال محاضرات العامين الدراسيين معاً ثم محاضرات الأخلاق وأخيراً محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التى دارت خلال نفس هذين العامين حول تاريخ الفلسفة الحديثة ثم نتناول بعد ذلك فهمه لطبيعة ومعنى الفلسفة ثم منهجه النقدى فى دراستها.

تشمل محاضرات فى الفلسفة العربية التى وجدناها، والتى تبدأ عام ١٩١٩/١٨ أولاً الفارابى ويظهر من مقدمة المحاضرات أن الأستاذ الأسبانى تناول الفارابى والسابقين عليه فى محاضرات سابقة - ربما تكون دروس ١٩١٦ - ١٩١٧ أو دروس ١٩١٧ - ١٩١٨ وهو يتناول موضوع المحاضرات بطريقة محددة حسب منهجه الذى سنشير إليه - حيث يبدأ بمقدمة عامة حول «معنى الحكمة» وبيان موضوع المحاضرات، ثم المصادر التى يعتمد عليها ويشير إليها للطلاب تحت عنوان «إشارات كتبية» ثم يقدم لنا ملخص مبسط لموضوع الدراسة ثم عرض تفصيلى تحليلى يقوم على قراءة النصوص مع التعليقات والشروح اللازمة ثم ملخصاً أخيراً ثم نقداً نهائياً للفيلسوف، وهو هنا يعتمد على تحليل كتاب الفارابى «آراء أهل المدينة الفاضلة» ويضيف بياناً ختامياً باسماء اتباع الفارابى. ثم يتناول ثانيا مسكويه بنفس الطريقة، ويحلل كتابه «تهذيب الأخلاق» مشفوعاً بتعليقات كثيرة فى كل صفحة تسعى معظمها لرد أفكاره إلى أصول يونانية لدى أرسطو فى الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأفلاطون فى السياسة والنواميس وغيرها من محاورات عرفت فى العربية.

وتدور محاضرات العام التالى ١٩١٩ - ١٩٢٠ على فلسفة ابن سينا التى يعرض فيها بعد الإشارة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته، لرسالته فى أقسام العلوم العقلية ليبين لنا فهمه للفلسفة وعلومها النظرية والعلمية، ثم يتوسع فى بيان مذهبه الفلسفى كما يتضح فى كتاب «النجاة» الذى هو مختصر لموسوعته الفلسفية «الشفاء» ويخبرنا أنه سوف يعتمد على الملخص «النجاة» حيث يبدأ أولاً بالجزء المنطقى ثم ينتهى بالطبيعيات ولا يتناول الإلهيات. وواضح أن هناك بقية للمحاضرات ولا ندرى إن كان قد ألقاها أم لا؟ فليس لدينا من النصوص او الوثائق ما يشير إلى ذلك ولكن بنية وترتيب موضوع المحاضرات يوحى لنا بأن لها بقية.

وإذا تصفحنا المحاضرات سواء من البداية أم النهاية أم الإشارات والتعليقات التى يقدمها لنا على امتداد صفحات النص الموجود بين أيدينا لاتضح لنا وجود محاضرات سابقة عليها يشير إليها جلارزا كما يتضح من قوله «نرجع اليوم بإذن الحكيم إلى أبحاثنا

فى الفلسفة العربية» (٢) فهذا المحاضرات إذن عودة إلى ما سبق من دروس فى نفس الموضوع، والحقيقة أنه قد سبقها عامين دراسيين فالأستاذ يطلب من طلابه أن يقرءوا «ما طبع من دروس السنتين الماضيتين»(٣)لأنها تمهيد لما سيذكره فى محاضرات هذا العام.

وموضوع الدروس السابقة التى طبعت كما يؤكد جلارزا تدور حول: نشوء الحكمة عند العرب، ومصادرها، ونسبتها إلى الإسلام، والفرق الكلامية ومذهب أخوان الصفا والكندى، والفارابى خاصة فى كتابيه «ماينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو» و«عيون المسائل».(٤)

وبالإضافة إلى هذه المحاضرات - التى لم تصلنا كاملة - فإن نجيب العقيقى يذكر له فى الإشارة المقتضية التى اشار بها إليه فى الجزء الثانى من كتابه «المستشرقون» المؤلفات التالية، فلسفة الإسلام والغربيون، ومنهج السالك لأبى حيان. ويشير لنا جلارزا نفسه فى المحاضرات إلى كتاباته عن الغزالى (٥) ومن هنا نفهم إشارة زكى مبارك له فى دراسته الأخلاق عند الغزالى.(٦) كل هذا يوضح اهتمامه الكبير بالفلسفة العربية الإسلامية التى رجع إلى نصوصها الأصلية فى كتابات الفلاسفة أنفسهم سواء مطبوعة أم مخطوطة. بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول هذه الفلسفة فى اللغات الأوروبية المختلفة وهو ما يظهر بوضوح فى قائمة مصادره مثل: دى بور: «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» بالألمانية، ومونك «امشاح من الفلسفة العربية واليهودية»، ورينان «ابن رشد والرشدية»، وكار دى فو «ابن سينا بالفرنسية» وغيرها.

يحدد جلارزا صاحب أول درس فلسفى دقيق فى الجامعة المصرية فى مقدمة محاضرات ١٩١٨ - ١٩١٩ موضوع درسه وأنه استمرار لمحاضراته السابقة فى الفلسفة العربية، ويبدأ بالفارابى وكتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» لبيان أساس مذهبه موضحاً منهجه فى عرض أفكار الفيلسوف من خلال تحليل أهم نصوصه. ويعرض للفارابى وحياته ومؤلفاته المختلفة. ويلاحظ نزعة التوفيق فى فلسفته بين أرسطو وأفلاطونيى الجيل الثانى ويحيل فى هوامشه إلى أصل أفكاره لدى هؤلاء.(٧)

يوضح الأستاذ الأسبانى المتعمق أعمال الفارابى فى بداية حديثه عن «أراء أهل المدينة

الفاضلة» وانه يتشابه مع كتاب «عيون المسائل» للفارابى أيضاً ويزيد عنه بتناول القضايا السياسية والأخلاقية وإن كان يرى أن «عيون المسائل» أوجز وأحكم تأليفاً، ويعلق جلارزا فى عرضه لكتاب الفارابى - فى الهامش - على نظرية الفيلسوف الكامل والنبى ويربط بين آراء الفارابى فى إمكانية وجود رئيسين للمدينة الفاضلة وبين واقعة تاريخية حدثت فى خلافة الراضى بالله (٩٣٤ - ٩٤١م) وهو أول خليفة أوجد رتبة أمير الأمراء واضعف بهذا سلطته، وكان أول من تقلدها ابن رائق التركى. يقول جلارزا: «ولعله أشار بالرئيسين إلى أمير الأمراء التركى الحكيم والخليفة الذى فيه الشروط الباقية للملك»[٨] وبعد تناول آراء الفارابى يعرض مختصر مذهبه ثم نقده. فالفارابى يتحدث عن الإنسان كعقل مفارق مجرد يطلب اللذة الدائمة وكونه يطلب مع التجرد لذة دائمة فهو طمع إذا أن اللذة لا تدرك على الدوام إلا بواسطة الألم (ص٤٤) ويرى أن غاية الفارابى تشبه غاية أرسطو، ونظرية العقل المستفاد لبعض المشائية وشىء من نظريات الأفلاطونيين ثم يشير فى النهاية إلى اتباع الفارابى مثل: يحيى بن عدى والسجستانى.

ويتناول فى القسم الثانى من محاضرات نفس العام مسكويه فيعرض لحياته وكتبه بإيجاز ومحتويات «تهذيب الأخلاق» فيقدم تعريفه للنفس وقواها واجناس الفضائل ثم يذكر الفضائل المختلفة ثم يعرض المقالة الثانية فى الخلق والثالثة الخير والسعادة والرابعة ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل، والعدالة، والمقالة الخامسة فى التعاون والاتحاد والسادسة دواء النفوس والسابعة رد الصحة على النفس ثم المختصر الفلسفى لأخلاق مسكويه ونقده.

ويخصص الرائد الأسبانى محاضرات ١٩٢٠/١٩ لفلسفة ابن سينا حيث يعرض بعد مقدمة قصيرة لحياته ومؤلفاته ويوضح فهمه للفلسفة من «رسالة فى أقسام العلوم العقلية» ويحلل بالتفصيل محتويات كتاب «النجاة» الذى يتكون من ثلاثة أقسام: الأول فى أصول المنطق والثانى فى الطبيعيات والثالث فى الإلهيات. ويعرض فقط فى محاضرات هذا العام للقسمين الأوليين ويبدأ بالمنطق الذى هو الآلة العاصمة للذهن من الخطأ فى كل تصور وتصديق. ثم بعد أن يتناول المصطلحات المنطقية المختلفة: التصور والتصديق، اللفظ

واللفظ المركب والذاتى والعرضى يذكر الكليات الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ومعناها ثم القضية والحد والقياس والبرهان وبعد أن ينتهى من ذلك يتناول الطبيعيات.

يعرض للمقالة الأولى من الطبيعيات ويبدأ بمقدمات العلم الطبيعى والأجسام الطبيعية والمقالة الثانية فى لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى ويعرض بإيجاز للمقالة الثالثة فى الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام والرابعة فى الإشارة إلى الأجسام الأولى ·فى نصف صفحة(ص١٥١) والخامسة فى المركبات (فى ثلاثة سطور ص١٥٢) والسادسة آخر وأطول المقالات «فى النفس».

يعرف النفس وأنواعها وقواها المختلفة ثم النفس الناطقة «الإنسانية» ويوضح ذلك بالجداول المختلفة، ثم الإدراك والقوى المدركة والفروق بين هذه القوى ثم اثبات حدوث النفس، وأن النفس لا تموت بموت البدن، وفصل فى بطلان القول بالتناسخ وآخر فى وحدة النفس وأخيرا فى الاستدلال على وجود العقل الفعال وبذا تنتهى طبيعيات النجاة وهى آخر محاضرات فى الفلسفة العامة.

النظريات الأخلاقية الحديثة

●● ونجد نفس الأسلوب المنهجى فى الكتابة والعرض والتحليل فى محاضراته عن الأخلاق فى نفس الفترة. وهو على العكس من سابقيه الذين قاموا بتدريس هذا الفرع من الفلسفة، سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى لا يتناول الأخلاق فى الفلسفة الإسلامية مثلهما ولا بطريقة ينحى فيها إلى الوعظ والإرشاد، بل يتناول نظريات علم الأخلاق عند الفلاسفة الغربيين المحدثين مثل بطلر وفلاسفة الحاسة الخلقية وكانط ونقد العقل العملى، الذى قدم لنا جلارزا تحليلاً لعمله هو أقرب إلى الترجمة منه إلى العرض بحيث عرف قراء العربية من طلابه بأهم نص فلسفى حديث فى الأخلاق. ومما هو جدير بالإشارة فى هذا السياق أن أهم أساتذة الأخلاق فى الجامعة المصرية الدكتور توفيق الطول قد نهج نفس النهج الذى قدمه جلارزا سواء فى موضوعاته أو تبويبه أو منهجه أو اتجاهه المثالى المعتدل أو اتباعه للفيلسوف الألمانى كانط كما يظهر فى كتابه «الفلسفة

الخلقية نشأتها وتطورها»[٩] مما يجعل جلارزا بحق مؤسس الدرس الفلسفى الأخلاقى الذى مازال سائداً حتى الآن فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وإن كان هناك اهتماماً بالتيارات المعاصرة فى القيم والأخلاق لدى الجيل الحالى من المتخصصين.

تاريخ الفلسفة الحديثة

●● وإذا استعرضنا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التى ألقاها الكونت دى جلارزا والتى تبين تعمقه ليس فقط فى الفلسفة العربية بل فى الفلسفات الغربية الحديثة نجده أسس للبرنامج الذى مازال غالبا حتى اليوم فى الجامعات المصرية وبعض الجامعات العربية كما يتضح فى الموضوعات والمذاهب والأعلام الذين يتناولهم فى محاضراته التى تشمل جهود أربعة من الفلاسفة يتناولهم بعد مقدمة فى معنى وطبيعة الحكمة.

أولاً: توماس هوبز، حياته ومؤلفاته، فلسفته الطبيعية، فهمه للفلسفة الأولى، كتابه فى الجسم، كتابه فى الإنسان، الليفثان وفلسفته السياسية والأخلاقية ثم تلخيص مذهبه ونقده.

ثانياً: ديكارت: حياته ومؤلفاته، القواعد لإرشاد العقل، التأملات مع مقارنات عديدة بالرواقية نجدها تظهر بعد ذلك عند الدكتور عثمان أمين فى كتابه عن الرواقية. ثم يتناول انفعالات النفس ورسائله مع فلاسفة عصره وردوده على الاعتراضات التى وجهت إلى فلسفته ومختصر مذهبه ونقده. وجاسندى معاصرى ديكارت وخصمه ونظرة عامة إلى فلسفته وتنتهى بذلك محاضرات ١٩١٨ ـ ١٩٢٠. وتبدأ المحاضرات التالية بالمقدمات[١٠] ويتناول باسكال، حياته ومؤلفاته وفلسفته اعتماداً على تحليل كتابه «الأفكار» ثم المقالة فى روح الهندسة، ورسائله إلى أحد الرهبان مع تلخيص ونقد مذهبه. ونفس الأمر فى تحليله فلسفة مالبرانش التى يعرضها لنا من خلال كتاب البحث عن الحقيقة وكتاب الأخلاق.

منهج الكونت دى جلارزا

ويلاحظ على جهود الكونت دى جلارزا فى الفلسفة الحديثة فى محاضراته عامى ١٩١٩/١٨ و١٩٢٠/١٩ بعض السمات والخصائص التى تميز درسه الفلسفى النقدى وهى:

أولاً: التحليل النصى وقراءة النصوص الخاصة بالفلاسفة والاعتماد عليها اعتماداً كاملاً يذكر طبعاتها المختلفة والاستشهاد بها بالطريقة العلمية المنظمة بذكر أرقام الفقرات وهذا ما يظهر خاصة فى تناوله كتابات ديكارت المختلفة وكتاب باسكال الأفكار حيث يذكر كل مادة ورقمها وكذلك فقرات كتاب «البحث عن الحقيقة» لمالبرانش. مع الرجع إلى الطبعات الأصلية لأعمال كل فيلسوف سواء باللاتينية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما فعل فى تناوله لكتاب كانط «نقد العقل العملى» الذى يتناول فيه الأخلاق الكانطية فى محاضراته عن الأخلاق يعرض أقسامه وفقراته بشكل أقرب إلى الترجمة. فالمحاضرة عنده قراءة وتحليل لنصوص الفلاسفة أنفسهم بلغاتها الأصلية.

ثانياً: يرتبط بمنهج قراءة النص الاعتماد على مؤلفات كل فيلسوف هو يشير فى الإشارات الكتبية إلى المراجع التى يعود إليها مثل كتب تاريخ الفلسفة المختلفة التى يستخدمها فى سياقين: الأول الربط بين الأعلام والمذاهب ليقدم لنا تاريخاً للفلسفة العامة فى العصر الحديث، والسياق الثانى هو استخدام تحليلات أصحاب هذه المؤلفات فى تقديم انتقاداته لكل فيلسوف سواء فى الهوامش أو فى الجزء الخاص بنقد المذهب. ومن هذه الأعمال التى يعتمد عليها كتب باومان Baumann وبالى Buhle وليزلى Leslie واوبرفك F.Uebervegs.

وكما يعود إلى كتب تاريخ الفلسفة يرجع أيضاً إلى كتب المصطلحات والقواميس الفلسفية مثل قاموس جيمس بلدوين J.Baldwin.

ثالثاً: ربط الفيلسوف سواء: ديكارت أو هوبز أو بسكال أو مالبراتش بتاريخ الفلسفة ومناقشة أفكاره بالمقارنة مع غيره من السابقين حين يقارن الفلاسفة المحدثين بكل من ارسطو وافلاطون والرواقيين. ويذكر ويستشهد بكل من أخوان الصفا (ص١٢) اسبينوزا (ص٩) بوسويه (ص٣٦) الجرجانى، وابن سينا (ص٣٨) ابكيتوس وسشارون (ص٤١) هيوم (ص٣٤) افلوطين (ص٥١) وفى سياق اهتمامه بتاريخ الفلسفة لا يكتفى بالفلاسفة الكبار الذين يعرض لهم، بل يضيف إليهم، فبعد أن يذكر هوبز يعرض بإيجاز لكل من: اللورد هربرت أوف شريرى، واللورد بروك، ويوسف كلانفيل، ورالف كدورث. وبعد أن يتناول

بالتفصيل جهود ديكارت يشير فى صفحتين إلى جاسندى وفلسفته.

رابعاً: المنهج المحدد الواضح الذى يستخدمه حيث نجد أن أهم ما يميز دروس جلارزا هو التناول المنهجى وهو يشير لنا فى أكثر من موضوع إلى منهجه وهو:

- يقدم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وبيان مراحل حياته وتناول مؤلفاته وطبعاتها المختلفة.

- عرض أقوال الفيلسوف المترجم له اعتماداً على نصوصه الأصلية مع تعليقات - غالباً ما تكون فى الهامش وأحيانا فى المتن - على هذه الأقوال حتى يوضح مذهب الفيلسوف.

- تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائل فى الوصول إليها.

- نقد المذهب نقداً شاملاً لمبادئه.

يقول موضحاً طريقته فى التدريس ومنهجه فى التحليل كما أوافق كانط فى أسلوب تنشيطه العقول أوافقه أيضاً فى أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب احد الفلاسفة وأبدى انتقاداتى وشيئاً من رأيى اثناء ذلك، إلا أنى اتبع فى تفسير كتب الفلاسفة الترتيب التاريخى لأن محاضراتنا كما هى فى الفلسفة العامة هى فى تاريخها أيضاً ولهذا الخص أولاً ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أذكر مضمون كتبه بالاختصار والحقه بتعليقاتى تفسيراً لها وانتقاداً عليها ثم الخص المذهب تلخيصاً ثانياً أتم اختصارا من الأول كما يفعل أدق الباحثين المؤرخين، وانى اختص بأسلوب آخر هو مستنبط من تعريفى الحكمة المذكور آنفاً وهو أنى أدل فى التلخيص، الثانى على الغاية الأخيرة التى قصدها واضع المذهب واذكر الوسائل التى بها طلب الوصول إلى غايته واضف نظريته العامة فى جميع الأشياء ثم انتقد مجموعة المذهب انتقاداً شاملاً لمبادئه.

خامساً: النقد السمة الأساسية المميزة لدرس جلارزا والتى لا توجد بنفس الوضوح لدى السابقين عليها ممن قاموا بالتدريس بالجامعة المصرية مما يجعلنا أن نطلق على جهده اسم المنهج النقدى فى التأريخ للفلسفة. وتظهر هذه النزعة على مستويات متعددة الأول: هو إرشاد وتشجيع الطلاب على التفهم الواعى لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وعدم الخضوع لها بتنمية القدرة على النقد فيهم، والمستوى الثانى فى سياق عرضه لهذه المذاهب

والثالث فى تخصيص فقرة مستقلة فى نهاية تحليله لنقد المذهب. فهو فى تقديمه للمحاضرات يخبرنا «أن الفلسفة يصل إليها الإنسان بتكميل مقدرته العليا وباجتهاده ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطاء ومن هنا علينا بيان تلك الغلطات وإصلاحها». ويرى جلارزا أن علينا «أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع إلى نقض مالا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيداً شيئاً فشيئاً يوماً بعد يوم فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطأها الستر أو أشرنا إلى صوابها». ويطالب طلابه بالتروى وعدم التعجل بإصدار الحكم عليها «فالمثابرة ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الإنسان من أن يتعجل فى إتخاذ رأى وأن يتعصب قبل التروى الكافى».(١١)

وهو فى عرضه مذهب ديكارت يبين قواعد المنهج مشيرا إلى نقد باولى «الأصح بال» Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت، إلا أن ديكارت لم يستعملها جيداً ومازال يخطىء خصوصاً فى مسألة بيان المدركات(١٢) وحين يتناول الأخلاق المؤقتة يقارنها بحكم سكتوس ويرى أنها قاصرة عنها(١٣) ويشير إلى الدور فى قول ديكارت «أنا كائن إذا فكرت» وينتقد استخدام الفيلسوف للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحاً وعقلاً وشيئاً مفكراً حيث يخلط ديكارت جملة الفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها(١٤) ويحدد ديكارت بتاريخ الفلسفة ويرجع بعض افكاره للسابقين عليه خاصة أوغسطين وتعليقا على قول ديكارت «أن جميع الأشياء التى ندركها إدراكاً واضحاً وبيناً» يعرض لرأى أبرفك بأن ذلك غير صحيح لأنه نسى أن خبرة الوضوح نسبية ويعلق بأنه قد أصاب أوبرفك فى أقواله المذكورة وكلامة مهم. ونفس الأمر فى عرضه لفلسفة هوبز حيث يقدم انتقادات متعددة له فى عرضه لمذهبه صفحات ١٤، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧ وذلك قبل تقديمه النقد الختامى لمذهبه.

وبدورنا نتقدم ببعض الملاحظات النقدية على اللغة العربية التى يستخدمها جلارزا وعلى المصطلحات الذى يقدمها لنا، فهو على سبيل المثال يستخدم بدلاً من أفكار وشعور أو مشاعر وميول فكرات، شعورات وأميال ويطلق لفظ حزب على مجموعة أو فئة أو فريق كما يستخدم غير الشائع مثل قوله الحينك وهو يعنى الخبير أو المجرب أو الماهر المحنك.

وبالنسبة للمصطلحات وهو بلاشك من أوائل من حاولوا نقل المصطلحات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية وله فى هذا فضل الريادة نراه يستخدم المعقولات فى ترجمة الميتافيزيقا فكتاب ديكارت Medition Metophysiques هو التأملات فى المعقولات، وهو يترجم الحدس imtuition بالنظر الداخلى. ويترجم Dogmatic بالاثباتية كما فى Dogmatic ratioalism العقلية الاثباتية ويمكن ترجمتها بالعقلية الإيقانية أو المتزمتة. ويترجم المذهب الحسى عند هوبز Sensualismus إحساسياً وعنوان كتاب ديكارت الشهير المقال فى المنهج يطلق عليه «المقالة فى الأسلوب»(ص٢٨) وغيرها.

طبيعة الفلسفة عند جلارزا

يفهم جلارزا الفلسفة بمعناها النظرى المجرد كما عرفت به عند الفلاسفة اليونانية بأنها حب الحكمة وهى عنده أعظم الخيرات وهى الغاية التى يهدف إليها الإنسان. «والحكمة عنده هى التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادىء، أما الفلسفة فهى الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهى أكبر الخيرات بعد الخير المحض والحكمة عينها فليس فى العالم شىء يستحق بذل قوانا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال الزلفى لديها ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها ولا وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح». (ص٣)

وكما يتابع الفهم التقليدى الذى ظهر لدى الفلاسفة اليونان لمعنى الفلسفة، فهو أيضاً يتابع الفلاسفة المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه المثالى الروحانى. فقد عرض لكل من ديكارت وباسكال ومالبرانش من أصحاب الاتجاه العقلى مقابل دراسة هوبز صاحب الاتجاه التجريبى الحسى. ويظهر فى مقدمة محاضرات ١٩١٩ - ١٩٢٠ متابعته لكانط فى فهمه لطبيعة الفلسفة والحكمة وهى عنده كما ذكر «التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادىء». وهو يوضح ذلك بقوله: «الفلسفة تدبير العالم لغايته والفيلسوف هو طالبها الذى تؤانسه مؤانسة العاقل للمعقول وهذا التعريف للحكمة يوافق تعريفات الفلاسفة البحاثين ومنهم كانط القائل أن الحكمة معرفة الخير الأسمى وموافقة الإرادة له». (ص٣) وهو يميز بين الفلسفة والحكمة «وقد جرت العادة أن تستعمل اللفظين اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما أولى».

وهو يميز أيضاً بين العلم والحكمة وهو تمييز ضرورى. فقد تساهل بعض الفلاسفة فى التمييز بين العلم والحكمة، لكن الأولى أن يميز العلم والحكمة. ومن ثم علينا تحديد أنواع القول الثلاثة، النظريات والأقوال العلمية المحضة والأدبية والمذاهب الفلسفية. ومهمة جلارزا ليست فى أن يقدم معلومات يستظهرها الطالب ويتابع من خلالها أقوال الفلاسفة السابقين. بل هو يريد تنمية التفكير الاستقلالى لدى الطالب ومن هنا اطلق على أعماله فى مدرسة المعلمين العليا عنوان «محاورات فى الحكمة» لأن الفلسفة عنده تقوم على أعمال العقل، لذلك فالحوار والنقاش هو الأسلوب الأمثل ومن هنا فهو يدرب تلاميذه على ذلك وعلى القيام بأبحاث «رياضيات فلسفية» يقول: «إننا راعينا فى نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا فى اتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل كانط وهى أن تدعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالى حتى يصير فيلسوفاً لا ذاكر كلام الفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يغلب فيه الإنسان المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات» ويستشهد بقول «لوك» «أن نصيبنا الحقيقى من المعرفة على قدر نظرنا فى الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وأن طفو أراء الآخرين فى أدمغتنا لا يزيدنا علماً البتة وإن صادف أن تكون حقيقية فالذى كان فيهم علماً ليس فينا إلا تمسكا برأى مع التصلب فيه.

خاتمة..

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسبانى صاحب المنهج النقدى فى الدرس الفلسفى لمدة طويلة يقوم بتدريس الفلسفة بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، أشاد به سامى الكيالى فى دراسته «إنتاجنا الفكرى بين الحربين» فى مجلة المعهد الدراسات والبحوث العربية. وتناول كامبفماير G.Kampfmeyer تحليل كتابه «محاورات فى الحكمة» عام ١٩٣٠ فى Orientallische literaturzeitung وأشاد به تلاميذه حيث قال عنه زكى مبارك فى كتابه «الأخلاق عند الغزالى» أنه نادرة النوادر فى كرم الأخلاق وله المؤلفات الفلسفية» وهو كما كتب محرر المقتطف فى عدد يناير ١٩١٨ «من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشئونها، ومن أمر الأوروبيين فى معرفة اللغة العربية والإنشاء فيها، مضى عليه زمن وهو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم

الأخلاق». وتخاطبه مى زيادة فى الحفل الذى أقامه طلاب الفلسفة تكريماً له فى فندق شبرد قائلة: «..نراك ساعيا إلى إنهاض المدارك منا بحلم العالم الذى قد سبق وطوى طريقنا يقودنا الآن فيها كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابع الأجيال بتوقد عطاردى، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين باسطاً أقوالهم مفنداً آراءهم، شارحاً مالامس منها الإعجاز آتيا بالنقد عليها ملخصاً نقد الناقدين بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية».(١٥)

أن ما قدمه جلارزا من دروس بالجامعة المصرية، يتميز عما سبقه من دروس فى نفس الجامعة بحيث يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس الفلسفى والتى كانت ولاتزال الصورة التى اعتمدها الباحثين وأساتذة الفلسفة التاليين عليه فى كتبهم الجامعية. ونستطيع أن نعطى أمثلة ونماذج لذلك تؤكد على القيمة التاريخية لهذا الدرس النقدى كأول مراحل الدرس الفلسفى بالجامعة، والحقيقة أن أهمية دروس جلارزا تتمثل أساساً فى تقديمة للفلسفة الغربية وترجمته لها وصياغته لأفكارها الجديدة تماماً على القراء العرب، ونحته لمصطلحاتها وهو طريق غير مسبوق فقد مهد الطريق وقدم المصطلحات بلغاتها الأصلية، سواء أكانت اليونانية أو اللاتينية، الفرنسية، أو الإنجليزية أو الألمانية مع ترجمة عربية أقرب إلى الدقة. مما يجعلنا نولى درسه هذا الأهمية الكبرى لما يمتاز به من خصائص نعددها فى العرض التعليمى، التاريخى، التحليلى، النصى، التأصلى، النقدى، فهو بحق صاحب الرؤية الشاملة والمنهج النقدى فى الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية.

الهوامش والمراجع

(١) رجع دراستنا عن ما سينيون وتحليلنا لمضمون ما قدمه من محاضرات فى «رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى: تقييم وتطوير محاولة ماسينيون» مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ سنة ١٩٨٨ «ص١:٥٢» وكذلك دراسة الصوفى والسياسى ضمن أعمال ندوة «قراءة ثانية فى أعمال ماسينيون» بالقاهرة مارس ١٩٩٩م.

(٢) الكونت دى جلارزا: محاضرات فى الفلسفة العربية، نشرة د. أحمد عبدالحليم عطية، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، «ص٥».

(٣) الموضع السابق.

(٤) الموضع نفسه.

(٥) نجيب العقيقى: المستشرقون، الجزء الثانى، دار المعارف بمصر، ص٢٠٢.

(٦) زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، دار الشعب، القاهرة.

(٧) يرد جلارزا أفكار الفارابى إلى أفلاطون صفحات٢٦، ٢٧، ٢٩ خاصة فى محاوراته: السياسية والنواميس وطيماوس ويشير إلى أفلوطين صفحات ٢٢، ٤٥ وأرسطو صفحات ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٢٣، ٤٥ والكندى صفحات ٢٧، ٢٩، وانكسمندر، ص٢٦، وكلها بالهوامش.

(٨) جلارزا: الفلسفة العربية، ص٢٦.

٩٠) راجع دراستنا عن الدكتور توفيق ودراسات القيم فى العربية فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه.

(١٠) تبدأ المحاضرات بتعريف معنى الكلمة ثم المصادر أو المراجع التى يطلق عليها الإشارات الكتبية التى يقدم فيها كل ما كتب حول الموضوع أو الفيلسوف الذى يتناوله.

(١١) الكونت دى جلارزا: الفلسفة العامة وتاريخها ١٩١٩ ـ ١٩٢٠، ص٥

(١٢) المصدر السابق، ص٤٠ هـ٢

(١٣) الموضع نفسه

(١٤) المصدر السابق، ص٤٤ هـ٢

(١٥) مى زيادة: البعث العتيد، المقتطف المجلد ٥٥، عام ١٩١٨، ص١٢٩، وما بعدها.

محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها
فى الجامعة المصرية
(الفلسفة الحديثة)[1]

مقدمـــة

باسم الله الحكيم الحبيب أدعو حضراتكم إلى الأبحاث الحكمية فأتمنى أن يكون حب الحكمة حيا فى قلوبنا دائما حتى يقوى نشاطنا فى طلبها.

الحكمة هى التدبير الصحيح للغاية الصحيحة ، المستند إلى علم المبادئ[2]، وقد وضعت هذا التعريف بعد أن علمت الحقيقة، وتوافقه وأقوال بعض الفلاسفة ، أما ، الفلسفة فهى الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهى اكبر الخيرات بعد الخير المحض والحكمة عينها، فليس فى العالم شىء يستحق بذل قوانا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة ، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال زلفى لديها، ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها، ولها وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح، فإنها أصل الأخلاق الحميدة ، وهى التى ترشد إليها كل من يريد الخير الصحيح ولا يكتفى بالشُبه، فاللسان عاجز عن وصف محاسنها وعن إظهارها، فأدعو حضراتكم إلى التفكير فى

---

(١) محاضرات عام ١٩١٨ - ١٩١٩ .

(٢) يقصد « الميتافيزيقا » أو « الفلسفة الأولى » .

أفكار أمراء الروح إلى انتقادها حتى تتقرب إلى الذات المستكنه فى اسم الحكيم.

واوصيكم قبل كل شىء بالجد والصبر والمثابرة، وإلا فلا سبيل لنا إلى مطلوبنا، فلابد لنا من الجد؛ لان الحكمة لا تكتسب بمجرد السماع، أو القراءة أو المذاكرة ، كما يكتسب علم الحساب، أو اللغة والنحو وبعض العلوم الأخرى. نعم كانت الفلسفة علما إثباتيا كاللغة والحساب عند مدرسى الشرق والغرب فى القرون الوسطى خصوصا، ولاتزال كذلك فى رأى بعض الفرق »[1]، ولكن أبحاث أكبر الفلاسفة المحدثين بينت أن الفلسفة ليست علما يوصل إليه بتعليم إثباتى ولا تحكم بجمع قضايا فى عقلنا ، بل يصل إليها الإنسان بتكميل مقدراته العليا وباجتهاده، فيربى الحكمة فى نفسه شيئا فشيئا أثناء تعلمه تاريخ الفلسفة واطلاعه على أنواع الآراء، صحيحة كانت، أو باطلة، كما يربيها أثناء تجارب الحياة الخارجية المقبولة، أو المكروهة، وعند تحمل المشاق المصبرات.

ومن ذلك يتضح لنا ضرورة الصبر فى أبحاثنا، فإن تجربة الإنسان فى الأعمال الفكرية الفلسفية وفى الحياة كلها لا تخلو عن خطإ كثير منوط بالألم، ويجد طالب الحكمة داعيا إلى الصبر عند سماع الأخطاء[2] الكثيرة الممزوجة بالصواب القليل فى تاريخ الفلسفة، كما يجده فى أحوال حياته الخارجية، ولكن له أن يسترشد بأنواع الخطإ والشقاء ويؤوله إلى الإنذار والهدى بشرط أن يكون صابرا وان يفحص اللذيذ من أقوال الحكماء وغير المرضى منها على السواء، كما يفعل محبو الحكمة لأنهم يستحلون من محبوبهم الروحانى السراء والضراء. ولا غرابة فى أن يستفيد الفيلسوف ولو سمع الخطأ، فإن الحقيقة كثيرا ما تعلم بواسطة الباطل، ومثال ذلك أن البشر عرفوا الطب، وقواعد الصحة بالتجارب وممارسة المرضى العديدين أى المنحرفين عن الصحة المطلوبة يصير تاريخ الحكمة إذا درس كما ينبغى درعاً حافظا لمن عرفه، وهو يشبه التلقيح من الجدرى والطاعون والحمى وغيرها من الأمراض المعدية، إذ يشارك المتعلم جميع الفلاسفة فى أخطائهم وقتيا وخياليا فقط كى يقاوم تلك الغلطات ويقدر على اصلاحها ولا تضر سريرته. أما الذى لا يصبر بل يخاف التلقيح الجسمانى أو الروحانى لأجل

---

(١) فى الأصل الاحزاب .

(٢) فى الأصل الغلطات .

القلق الضعيف الذى قد يعتريه منه فيجوز أن لا يصاب وأن تبقى صحته محفوظة، لاسيما إذا وجد فى محل صحى لا يخرج منه، ولكنه لا يزال فى خطر التعرض للوباء والاصابة به. فلنسمع اذن أنواع الآراء الفلسفية، ولا تسرع إلى نقض مالا يوافقنا منها، حتى نتفحص فيها جيدا شيئا فشيئا يوما بعد يوم، فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطئها الستر؛ أو أشرنا إلى صوابها.

أما المثابرة المشار إليها آنفا فهى ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة؛ لأنها تمنع الانسان من أن يتعجل فى اتخاذ رأى وأن يتعصب له قبل التروى الكافى، ولا ريب أن الرأى والحكم إذا حصلا قبل وقتهما كانا من أكبر موانع التقدم وأشد الأمور تضليلا، فيجب على المتعلم أن يثابر على الدروس وأن يواظب عليها ليتمكن من معرفة المذاهب معرفة تامة؛ لانه اذا اطلع على آراء بعض الفلاسفة دون البعض الآخر، فيحصل له غالبا من ذلك أنواع الخطإ فى المذهب الذى لم يكمل علمه، بل فى ماهية الفلسفة كلها، فلابد إذن من الملازمة على الحضور والمثابرة على الدروس.

وإذ قد أشرت إلى محاسن الجد والصبر والمثابرة، أوصى حضراتكم قبل دخول باب الحكمة بقراءة الملخص لدروس السنين السابقة التى القيت[١] فى الجامعة، وانه وان كان ناقصا لكثرة الأخطاء المطبعية فى كل صحيفة فيه ، وإهمال جميع الاشارات الافرنجية إلى توثيق[٢] كلامى لكنه مفيد على كل حال اذ به يتمكن الطلبة الجدد من فهم الموضوع[٣]، وينبغى أن أشير إلى أسلوبى تمهيدا لابحاث الطلبة الذين انضموا إلينا فى هذه السنة لانكم تعرفون أن حسن الأسلوب هو عماد كل تعليم فلابد أن نلازمه دائما، فأسلوبى المطابق لتعريفى الحكمة والفلسفة المذكورين آنفا هو ان ألخص أولا ترجمة لكل فيلسوف مشهور ، ولا أطيل فى ذلك لان القصد أنما هو معرفة نفس المذاهب ، ثم آتى

---

(١) فى الغالب يقصد دروسه فى تاريخ الفلسفة ، حيث قدم لنا محاضرات فى الفلسفة اليونانية ، وقد عثرنا على الجزء الثانى منها الخاص بالفلاسفة التاليين لافلاطون فى محاضرات عام١٩١٥ - ١٩١٦ .

(٢) فى الاصل سند .

(٢) واذا اردتم أن تسهلوا التعلم بطبع محاضرات هذه السنة أيضا، فإنى انصحكم أن تتفقوا على ذلك منذ الآن، حتى لا تتعبوا باخذ ملاحظات كثيرة.

بأقوال الحكيم المترجم له والحق بتعليقاتى تفسيرا لها، أو انتقادا عليها، وبعد تمام وصف المذهب الخصه ، وأظهر الغاية الاخيرة التى قصدها واضعه، وأذكر الوسائل التى بها طلب الوصول إلى غايته ونظريته العامة فى جميع الاشياء ، ثم انتقد مجموع المذهب انتقادا شاملا لمبادئه. ومن عادتى بعد أن اقرا لكم جزءا من كلام كل فيلسوف أن أجيب على جميع الاسئلة التى يلقيها الطلبة عن النقاط المهمة من كلام الحكماء ، وأذكركم أن الاسئلة قبل التفسير لا تفيد والغرض من التفسير هو أن يلافى الأسئلة وأن يحل كل صعوبة ربما تجدونها عند قراءة كلام الفلاسفة، فلا يفُتر نشاطكم ان لم تفهموا جميع أقوال الفلاسفة التى تقرءونها إلا بعد مزيد البحث، فإن فهم جميع الاقوال لا يكون إلا بمداومة البحث مع الجد والصبر والمثابرة، واوصيكم أن تراعوا فى الاسئلة الفائدة العامة، فإذا أراد أحد أن يسأل فى موضوع خارج عن مبحثنا فالأولى أن يلقيه بعد تمام المحاضرة.

وقد دلتنا التجربة على فائدة تخصيص وقت للأجوبة حتى لا ينقطع تسلسل الفكر وعلى أن يكتب ذلك على اللوح، فإن النشاط قد يجعل بعض الطلاب[1] يسرعون إلى السؤال أثناء التفسير فيتشتت بهذا أفكار غيرهم، والمناقشة وقت المحاضرة لافائدة فيها فضلا عن أنها خارجة عن عادات الكليات.[2]

ثم رأينا أنه ينبغى أن يتمرن الطلبة المنتسبون الذين يريدون امتحان الاجازة تمرنا خاصا، فلأجل ذلك واعتناء بنجاحهم فى الامتحان عزمنا على أن نجعل لهم رياضة فلسفية شهرية شبيهة برياضات السنتين الماضيتين، يتعودون بها السعى فى التفكير الاستقلالى وفى اظهار مدركاتهم الشخصية غير المأخوذة عن الكتب، وتقريرا لهذا

---

(١) فى الاصل الافندية .

(٢) فالمرجو اذن ممن يريد المناقشة ان يؤجلها إلى ما بعد المحاضرة ومن حضرات الافندية غير الطلبة إذا ارادوا سؤالا فى موضوع الدرس ان ينتظروا انتهاء المحاضرة لان ساعتها وجيزة لاتسع اكثر من الاجابة على اسئلة المنتسبين والمستمعين فى هذه السنة، ولكن إذا راى احد الطلبة الآخرين بعد التأمل أنه مستعد تمام الاستعداد للاشتراك فى الرياضة فله أن يبدى لنا أفكاره فيها.

الاستقلال الفكرى نرغب من منتسبى السنة الثالثة أن ينتخبوا موضوعات تلك الرياضة، إلى استحسان ما اختاروه أو انتقاده ، هذه الرياضة هى لأجل الذين يريدون الامتحان فى مقرر مواد هذه السنة فى الفلسفة العامة وتاريخها يشمل كما تعلمون مذاهب : هوبز[1] وديكارت وباسكال وجاسندى خصوصا، وهؤلاء حكماء ظهروا فى القرن السابع عشر.

فلنبدى الآن الكلام فى ترجمة هوبز:

---

(١) فضلنا كتابه اسم الفيلسوف بهذا الاسم بينما يكتبه جلارزا هوبس.

أولا: توماس هوبـز

حياته ومؤلفاته

ولد توماس هوبس Thomas Hobbes فى مومسبرى Maimesbury فى انجلترا، سنة ألف وخمسمائة وثمان وثمانين وتوفى سنة ألف وستمائه وتسع وسبعين (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وهو ابن قسيس بروتستانتى، تعلم باكسفورد منطق أرسطو وطبيعاته خصوصا، وحينما بلغ سنه عشرين سنة جعله اللورد كافندش Cavendish معلم ابنه فسافر معه فى فرنسا وايطاليا ورافقه مدة عشرين سنة، وتعرف بفرنسيس باكون وتعلم فى باريس الرياضيات والطبيعيات، واطلع على بعض كتب ديكارت، ثم صار مدرسا للبرنس شارلز أوف ويلز Charles of Wales الذى كان فيما بعد سنة ١٦٦٠ ملك انجلترا شارلز الثانى Charles II . واطلع هوبز على تعاليم كوبرنيقوس وكبلير وكاليلاى وهارفى Harrey مكتشف الدورة الدموية فاستفادمنها فى كتبه، وألف أولا فى انجلترا سنة ١٦٤٠ كتابا فى مبادىء الناموس الطبيعى والسياسى، ولكنه لم يشهره فاظهره بعض انصاره سنة سنة ١٦٥٠ وجعلوه كتابين أحدهما فى الطبيعة الانسانيةHuman nature والثانى فى المجموع المدنى، De eorpore politico، ثم وضع وهو فى باريس كتابين مشهورين! أحدهما سماه فى الآنسان المدنى De cive سنة ١٦٤٢ والثانى فى السلطة الحاكمة سماه اللفيثان Leviatban وهو اسم ثعبان التنين أشار به إلى الدولة سنة ١٦٥١ كتبه بمناسبة الحرب الأهلية والثورة التى قامت فى انجلترا فى تلك السنين. ثم ألف كتابا فى الجسم De corpore ظهر باللاتينية سنة ١٦٥١ فترجم بعد ذلك بسنة إلى الإنجليزية ثم ألف كتابا فى الانسان De homine فجمع الكتابين إلى كتاب المدنى تحت اسم مبادىء الفلسفة، ثم وضع تاريخاً فى الثورة وسنينها (١٦٤٠-١٦٦٠) سماه بيهموث Behemath وهو اسم لبهيمة فظيعة يريد بها الحرب الاهلية، فكان لكتابه تأثير وشهرة، وله مؤلفات أخرى أقل اهمية، واشهر مجموع كتبه باللاتينية، وكان قد وضع بعضها باللاتينية وبعضها بالانجليزية.

كتـاب هوبز فى الجسم

قال هويس فى كتابه فى الجسم De corpore[١] أن الفلسفة معرفة الحوادث effects، أو الظاهرات Phenomena الحادثة عن أسباب معينة، أو معرفة الأسباب التى تحدث حوادث معينة، اذا اكتسبت المعرفة المذكورة بالتعلل الصحيح perrectam ratiocinationem والتعلل شبيه بالحساب computatio، فقد تجمع به بعض الأشياء أو يسقط بعضها من بعض، مثاله أن يرى أحد موضوعا من بعيد، فيحصل له منه فكرة يسميها جسما، ثم يقترب فيرى أن هذا الجسم يتحرك فيكون أولا هنا ثم هناك، فيحصل له منه فكرة ثانية فيسمى هذا الجسم ذا نفس (أى حيا)، ثم يجد إذا راد قربا منه أن هذا الجسم ذا النفس ينطق وبه علاقات الكائن العاقل، فيحصل له منه فكرة ثالثة ويسمى هذا الجسم ذا النفس عاقلا، ثم يجمع الأفكار الثلاثة كما يجمع الاسماء الثلاثة المذكورة فتنتج من ذلك فكرة مركبة واسم جسم ذى نفس وعاقل. ومثال الاسقاط فى حساب التعلل أن يرى انسان شخصا آخر بالقرب فيدرك منه فكرة واضحة كاملة، ثم يبتعد عنه فيفقد فكرة كونه عاقلا وتبقى عنده فكرة جسم حى، ثم يبتعد عنه اكثر من ابتعاده السابق فتضمحل فكرة كونه حيا ولا تبقى الا فكرة الجسم، ثم يبتعد أيضا فيغيب الموضوع عن العين تماما.[٢]

الحوادث، أو الظاهرات هى خاصيات أو هيئات خاصة للاجسام بها يتأتى تمييزها فيها تتماثل، أو تتباين الاجسام.(و) موضوع الفلسفة هو كل جسم يتأتى ادراك حدوثه ومقايسته بغيره، أو الجسم حيث يقع به التأليف والتحليل، فهو إذن ممكن مقارنته، وله هيئة ما أو كيفية ما خاصة به. فتخرج إذن الالهيات عن الفلسفة من حيث إنها تنظر فى طبيعة الاله وصفاته بمعنى أنه قديم لم يحدث ولم يركب من شئ ولم يتحلل إلى شئ[١] ،

(١) انظر Buhle. G. d. N. Phl. B. III. halfte I. 230 Hobbesby Stephen Leslie. London. 1904, ومجموع كتب هوبز.

(٢) يتضح ان الجسم فى إدراك هوبز هو عند أول ادراكه له موضوع إحدى الحواس الخمس، وانه فى نظره موضوع مقابل مؤثر على بصره بانه يحدد بصره، وممتد لانه يرى له نسبة مقدارية إلى مادة آلات الحس، اما فكرة الحى أو ذى نفس فلا يظهر انه اكتسبها فعلا من كون الجسم متحركا اذ لاريب أنه لم يسمى كل جسم متحرك حيا.

وكذلك يخرج عن الفلسفة علم الملائكة والذوات الغير الجسمانية على العموم وكل تنزيل.

تنقسم الفلسفة إلى قسمين، الفلسفة الطبيعية، والثانى الفلسفة المدنية civilis، لان من الاجسام ما تركبها الطبيعة فهى طبيعية ومنها ما تحدثها الارادة الانسانية واتفاق البشر، وهى المدن أو الدول civitas . ثم الفلسفة المدنية تنقسم إلى قسمين، أحدهما علم الاخلاق، والثانى علم السياسة؛ لان معرفة الهيئة الخاصة بالدولة تقتضى معرفة ميول الانسان واخلاقه وكيفية فكره. بناء على هذا جعل هويس موضوعات فلسفته الجسم أولا، ثم الانسان، ثم الدولة.

علم الجسم، أو الفلسفة الطبيعية بينه هو بز فى أربعة فصول: الاول - فى المنطق، والثانى فى الفلسفة المبدئية، «الأولية» والثالث، فى الطبيعة والحركة بأنواعها، والرابع - فى الظاهرات الطبيعية. قال فى المنطق computaliosive logica ان الانسان يحتاج إلى اشارات محسوسة يستبقى بها أفكاره ويرتبها ويؤلفها، وان هذا الاحتياج يشتد حيثما يريد أن يشرك غيره فى افكاره ويلقيها إليه، فلا تكفى حينئذ الاشارات التى بها يستطيع الفرد استحضار أفكاره أمام نفسه، بل يجب أن تحصل اشارات يفهمها ذلك الغير أى أن تكون الاشارات أدلة signa، وتلك هى الفاظ اللغات، فهى اشارات وأدلة فى آن واحد.

ليس الحق والباطل من صفات الموضوعات، بل هما صفتان للقول، فلا وجود للحق وللباطل إلا فى الاقوال، ولهذا لا يكون أهلا بالحق والباطل إلا الحيوانات التى تستعمل أقوالا، أى الناطقة. الحقيقة هى النسبة الصحيحة بين أسماء الاشياء واستعمالها الصواب إذا أثبتنا شيئا لشىء آخر، أو نفينا عنه[٢]. فيتضح من هذا أن طالب الحقيقة مضطر إلى استعمال حدود، أى تعريفات للأفكار.

---

(١) لا يبقى إذن فى مذهب هوبز محل صحيح لاله الاديان السامية مادام مذهبه ملتئما، ولكن فيه محلا للاله الرواقى من حيث أنه مادة وعقل فى آن واحد، لان العالم عنده هو كل شىء من غير استثناء، وهو عبارة عن أجسام مع عوارضها، ومن عوارضها الحركة ومن انواع الحركة الفكر. ومع هذا فلم يأت هوبز بنظرية فى إله كلى مثل نظرية الرواقيين أو اسينوزا، ولم ينكر وجود الله والارواح المذكورة فى الكتب المقدسة ولا الروح الانسانى، وإنما قال أن الله هو روح جسمانى خالص جدا وبسيط لا يرى بالحس (Leslie 151) وسائر الارواح هى أيضا أجسام رقيقة.

(٢) يعنى ان خيال الشىء أو صورته فى المرآة ليسا باطلين من حيث ان احداهما هو خيال حقا والثانى صورة حقا، ولكنهما باطلين من حيث انهما ليسا الشىء عينه، وان فكرنا او قولنا فى خيال الشىء أو فى صورته بأنهما الشىء عينه هو باطل، فالحق والباطل ليسا إذن صفتين للاشياء بل للاقوال وللتفكير أو للتعلل.

نرى نحن انه لو صح أن الحيوان الناطق وحده اهل بالحق او الخطأ ما جاز لنا أن نقول انا نغش حيوانا غير ناطق إذا اعطيناه مثلا ورقا مشكلا وملونا يمثل طعاما حتى إذا شرع باكله ادرك انه غير طعام ، ولا ان تقول أن الحيوان أخطأ عندما شرع ياكل، ولا ان نقول اننا ننصحه إذا منعناه ان ياكل الورق عندما يهجم عليه وقدمنا له طعاما صحيحا.

يستنتج هوبز من هذا أن الحقائق الاولى صادرة من اختيار، أو اصطلاح الذين سموا الاشياء ابتداء، أو استعملوا أسماء أطلقها غيرهم على الاشياء فكون الانسان مثلا حيوانا هو حقيقى؛ لان الانسان شاء فى الاصل أن يستعمل هذين الاسمين فى الشىء الواحد[1] (Leslie 93) وكذلك كون الكل أكبر من الجزء حقيقة أولية تابعة لتعريف الاكبر، الذى وضعه الانسان، ليست الحقائق الاولى إلا حدودا، أو أجزاء حدود، وهى أصول يبرهن بها، فهى حقائق عينها اختيار المتكلمين والسامعين، وبناء على هذا لا يمكن البرهان عليها. الحقيقة هى فى الاقوال لا فى الموضوعات، وتوجد حقائق دائمة، مثال أنه يصح دائما اذا كان شىء، انسانا أن يكون حيوانا ايضا، ولكن لا ضرورة إلى وجود الانسان أو الحيوان وجودا دائما. من الاسماء مالا معنى لها؛ لانها لم تبين بعد بحد، أو لأن معناها لا يزال مبهما، كأسم الجوهر الغير الجسمانى مثلا.

ليس العقل غريزيا مثل الحس والذاكرة الغريزيين، ولاتكفى التجربة لاكتسابه، وإنما يكتسب بالاجتهاد، فإننا ننال العقل خصوصا بأننا نعلق بالاشياء أسماء موافقة لها[2] ثم نركب من هذه الاسماء أقوالا أى جمل بأسلوب مضبوط ثم نركب من تلك الاقوال أقيسة حتى ندرك نسب جميع الاسماء الخاصة بعلم من العلوم. والعلم هو ادراك نسب شىء إلى شىء آخر، وينتج خبر المجرب من كثرة التجارب، كما تنتج الحكمة من كثرة العلم.

نبين الأولى من اقوال هوبز فى الفلسفة الأولية نظريته فى مبادئ المعرفة، فقد ذكرلها أربعة أصول:

الاصل الأول أنه ليس فى النفس مدرك من المدركات إلا وقد حدث سابقا فى أحدى

---

(١) يظهر من ذلك كأن الانسان لو شاء فى الاصل أن لا يستعمل اسم الحيوان واسم الانسان فى الشىء الواحد ما كان الانسان حيوانا، وأنه جاز أن تكون الحقائق الاولى مخالفة لما صارت إليه باختيار الانسان أى باصطلاحه. إلا أن هوبز كان جبريا، فاذن يجوز أن يقال أنه اراد بالاختيار حركة مقيدة بنواميس الكون فما كان يمكنها أن تكون إلا كما هى واذن ما كان يمكن أن تكون معانى الاسماء هى.

(٢) يعنى بالتوافق بين الاشياء وأسمائها أن يطلق دائما اسما واحدا على الشىء الواحد أو على الاشياء التى هى من جنس واحد وأسماء مختلفة على الاشياء المختلفة فهو يفرض بذلك ضمنيا أن بين المحسوسات تمييزات منوطة بطبيعة الحس، ولكن من جهة أخرى قال صريحا أن الحقائق الاولى تابعة لاصطلاح الانسان، فبقى مراده مبهما. ولذلك قال بولى (Buhle G.d. N.P.III; 1,233) انه كان يجب على هوبز أن ينظر فى ارتباط المدركات بالالفاظ حتى يتضح لها الفرق بين العقل المدرك للحقيقة وبين القوة الواضعة للاسماء.

الحواس، إما دفعة واحدة أو شيئا فشيئا، فالمعرفة كلها تنتج من هذا الادراك الحسى الاصلى. وسبب الاحساسات فإن الجسم أى الموضوع من الموضوعات الخارجية المؤثرفى آلة الحس إما بواسطة أعصاب الآلة الحسية، ثم فى القلب بواسطة الدماغ وارتداد التأثير المذكور، هو ذات الاحساس[1] . والصفات المحسوسة للاجسام هى حركات الاجسام متجهة نحو آلات الحس لا غير، فليست تلك الصفات صورا خاصة مرتبطة بالاجسام أنفسها[2].

الاصل الثانى، أى التخيل أو (التصور) ليس إلا احساسا ضعيفا لموضوع من الموضوعات، وسبب هذا الضعف هو غياب الموضوع. وتأثير الصور فى الاحلام يساوى التأثير الحادث عن الاجسام المحسوسة حقا، وسببه أن الاعضاء الداخلية هى فاعلة فى الحلم دون الاخرى، فلا يخفض تلك الفاعلية فى المنام تأثير الموضوعات الخارجية. يستطيع التخيل أن يستحضر ثانيا صورة غابت من أمام الحس، فيُسمى حينئذ ذاكرة. وللتخيل أيضا أن يركب بعض الصور المحسوسة، أو أجزاء من تلك الصور، ومع هذا فجميع أفعال التخيل كالاحلام مثلا هى مؤسسة على احساسات سبقت فى آلات الحس.

الاصل الثالث أن العقل reason يترتب على الخيالات (أو التصورات) الحادثة عن اللغة أو عن اشارات اختيارية أخرى، ويشترك البشر مع الحيوانات فى تلك الخيالات، إلا أن للعقل الانسانى امتيازات خاصة. اللغة آلة الفكر الخاصة، وليست ضرورية لكل فكر وإنما للفكر المفصل، (أو ذى المفاصل)، الذى يقود إلى العلم، ترتيب الخيالات أى تتابع الافكار، يسمى سياق الأفكار ولكن لا يوجد ارتباط للأفكار إلا بعد وجوده مرة من قبل فى ادراك الحواس فإذن تعلق كل فكرة بأخرى يقتضى أن يسقه ادخار احساسات كبير،

---

(١) يعنى ان الحواس هى مواد قابلة لحركة مؤثرة فيها كما ان بعض الاوتار قابلة للحركات المسموعة، والحس او الاحساس هوتاثير بالترادف هو تاثير الحركة فى المواد المذكورة بالتحريك، ولا يميز الاحساس من الحس بمعنى كون الاحساس شعور قوة حساسة بالحس وكون الحس تاثيرا فى مواد الحواس، (مثلما فعل بعض العرب ومنهم اخوان الصفا) (انظر رسالتهم ٢٣ فى الحاس والمحسوس) لانه جمع فى معنى الاحساس التاثير (اى الحس) وارتداد التاثير (انفعال مادة قابلة ورادة للحركة). بنى هوبز التمييز بين الاحساس وسائر التاثيرات مع ارتداداتها الحاصلة فى الاجسام الغير العضوية او الغير الحيوانية على كونه تاثيرا حادثا فى جسم له تركيب خاص، هو الجسم الحى.

(٢) بناءً على هذا الراى وعلى جعل هوبز الفلسفة علم الظاهرات المحسوسات سمى اوبرفك مذهبه احساسيا (Sensualismus).

اى تجارب كثيرة. سياق الأفكار إما أن يكون غير منظم اى غير تابع لقاعدة، ولو لوحظ بعض الترتيب فى تأليف الفكر، فهو إما أن يكون منظما حينما تقصد به غاية معينة، فيسمى إذن بحثا. ويحصل للانسان بواسطة البحث التدبير والذكاء وادراك العواقب. لا يقتضى الوصول إلى تلك المقدرات غير الوجود على الهيئة الإنسانية مع استعمال الحواس.[١]

الاصل الرابع أن جميع ما نتخيله محدود، فلا نتصور شيئا لا نهائيا، وهذا لفظ لا تطابقه فكرة عندنا. فإذا أطلقنا لفظ اللانهائى على الإله فالغرض من هذا الكلام التبجيل، وهو لا يدل على إننا نفهم ما هو الاله، فإنه ليس هناك هناك من يستطيع أن يفهم شيئا إلا وهو فى مكان معين وله مقدار معين وهو قابل للتجزئة. وجود شىء (أو كائن ما) هو كله فى كل مكان من الاماكن وهو فى كل زمان دفعة واحدة أمر غير معقول.[٢]

يقول هوبز فى أساس الطبيعيات فى كتاب الفلسفة المبدئية أن البحث فى علم الطبيعة يحسن أن يكون أوله سلب العالم كله، اى رفع وجود الكل رفعا فرضيا، حتى لا يستثنى من هذا السلب إلا الإنسان بمعنى كونه الواضع المدرك. لو فُرض فناء العالم، اى جميع الاجسام التى كان يحس بها الإنسان، لبقيت عنده أفكار أى تذكرات وتصورات لمقادير ولحركات وأصوات وألوان وغير ذلك مع ترتيب تلك الأشياء وأجزائها. ثم هذه الأفكار والتخيلات لاتكون بعد السلب المذكور إلا فى داخل الواضع المدرك، وهى مع ذلك تظهر له كأنها شىء خارج ومستقل عن قوة النفس. وكان الإنسان يطلق على تلك الأفكار أسماء ويجمع بعضها إلى بعض[٣] ويُسقط بعضها من بعض والحال أن الانسان لا يفعل غير هذا عندما تكون الموضوعات حاضرة حقا، فإنه يؤلف ويفصل أفكاره ليس إلا، فمن

---

(١) يعنى أن البشر يشتركون فى درجة ما من التدبير والذكاء وادراك العواقب اذا اكتسبوا تلك المقدرات، ولكنه لا يعنى أن لكلهم استعدادا واحدا، بل يرى ان مناقب الاشخاص تختلف طبقا لاختلاف امزجتهم.

(٢) يتضح هنا عجز هوبز عن تجريد المعقول عن الزمان والمكان لانه فى مقام التجربة الحسية، فهو صادق ف مقامه إذ لا يتأتى فيه هذا التجريد إلا ويكون فى عينى المجرّب إما مجازا (اى شيئا مستعملا فى غير ما وضع له فهو مستعار) وإما تقليدا.

(٣) السلب الذى فرضه هوبز هو سلب إدراك وجود الشيئية فى الموضوعات بمعنى وجودها خارجا عن الواضع المدرك، فإن هذا السلب هو الفرض أن الموضوعات ليست كائنة فى انفسها خارج الواضع المدرك بعد أن ظُن (أو فرض ضمنيا) فى الأول أنها كائنة فى انفسها وان المدرك كان منفعلا لتاثيرها حتى انه لم يتكون فى نفسه (اى داخله) مدرك إلا =

الواضح أنه لا يصعد إلى السماء مثلا حينما يقدر بحسابه ضخامة الشمس أو الأرض، بل يبقى مستريحا فى مكانه[1] . الأفكار يمكن أن تعتبر إما عوارض accidens الضمير، كما يحدث هذا الاعتبار حينما نتكلم فى مقدرات النفس، وإما صور لمضوعات خارجية ليست كائنة حقا فى الخارج مع أنها تظهر كأنها كائنة فى الخارج.

إذا تذكرنا، بعد افتراض فناء جميع الاشياء المذكورة، إحدى الموضوعات التى كانت موجودة قبل الفناء المذكور، ثم جردنا الموضوع المتذكر عن ماهيته المخصصة واعتبرناه ما هو خارجا عن الضمير فقط، أدركنا الشىء الذى نسميه المكان. هذا، وان لم يكن غير خيال، أو صورة مصنوعة، فهو شىء يسميه كل انسان المكان. ليس من يسمى المكان مكانا من حيث إنه قد امتلأ ولانه مملوء، بل من حيث إنه ممكن ملئه ولانه يقبل أن يملأ. ليس من يعتقد أن الاجسام تذهب مع مكانها إذا انتقلت، بل يرى أن المكان الواحد دائما الجسم الذى قد يوجد فيه.. المكان هو خيالPhantasma الشىء الموجود باعتبار أنه (أى الشىء) موجود، أى حينما يعتبر الشىء خيال من كل العوارض إلا من اعتبار ظهوره خارجا عن المتخيل[2] . انكر هوبز كون العالم لا نهائيا، لان القول بالعالم اللانهائى مؤسس على زعم أن الجسم يمكن أن يمتد دائما، والحال أنه لا يمكن أن يوجد جسم ممتد امتدادا لا نهائيا.[3]

= وقد حدث سابقا فى إحدى حواسه (الخارجة عن نفسه الداخلية). نرى أن السلب المذكور لا يمكن أن تكتشف به أساس الطبيعيات لانه ليس إلا نقل اعتبار الشيئية اى الكينونة فى نفسها) من الموضوع، ولذا يجد هوبز أن الحال بعد فرضه للسلب هى كما لو لم يسلب شيئا سلب هوبس الموضوع بعد أن جهز الواضع المدرك بكل ما كان (فى عينيه) هو الموضوع، فجميع ما ادخله فى الواضع بعد سلب العالم (اى افكار العالم) كان استنبطه واضعه عن مضوع سابق ظن آنفا انه الكائن فى نفسه والمؤثر الأول (لكون نسبته إلى الواضع (أى نصيب الواضع فى وجود الموضوعى) مجهولة لديه).

(١) يعنى فى مكانه جسمه اللحمى الذى يوحده هنا هوبز بالأناء.

(٢) مكان هوبز هو كما يرى الموضوعية المشتركة للاجسام من حيث أنها تعتبر مجرد عن خاصياتها إلا عن الامتداد، والجسم هو لديه موضوع إحدى الحواس الخمسة، اى ما يقابلها بالتاثير عليها، وهو ممتد بالقياس وهو ممتد بالقياس إلى آلات الحس.

(٣) يعنى أن الجسم هو الموضوع المقابل لآلات الحس المحدودة، وله نسبة مقدارية محدودة إلى تلك الآلات. فزعم أنه لا يمكن أن يكون المكان لا نهائيا إلا إذا ظُن أن الجسم لا نهائى، لانه تذكر دائما فى نظره إلى المكان الاجسام المحدودة التى منها جرد فكرة المكان، فهو لم يصل إلى فكرة المكان من المبدأ (كما رآه بولى ايضا Buhle G.d.P.III. 1.240، بل كان مكانه جزءا من ادراكه التجريبى الحسى.

يترك الجسم خيال مقداره (أى امتداده) فى النفس بعد غيابه، وكذلك يترك الجسم المتحرك خيال حركته فى النفس، فالخيال المذكور هو فكرة جسم يجتاز هذا المكان ثم ذاك على توال مستمر، وهذا الخيال يسمى الزمان. تعتبر السنة مدة زمانية، ولكن يسلم كل أحد بأن السنة ليست من عوارض، أو انفعالات، أو كيفيات اى جسم، فل يمكن أن يكون الزمان فى الاجسام وانما هو فى فكره [1]فقط . إذا تكلم أحد عن أزمان أجداده فلا يعتبر أن لتلك الازمان وجودا فى ذاكرته الوضعية. فالزمان هو اذن خيال حركة من حيث أننا نتصور فى الحركة التوالى، أى القبل والبعد.

بعد أن عُين المكان والزمان يمكن ان يعتبر خلق الأشياء (أى تحوّل عوارض الاجسام). الاشياء لابد أن تحوز جزءا من المكان وأن تساويه فى الامتداد، وأن تكون غير متوقفة على تصورنا[2] . نسمى الأشياء نظرا لامتدادها أجساما، ونظرا لاستقلالها عن تصورنا (أو ادركنا) ولكونها خارجة عنه نسميها جواهر فى انفسها.

أما العوارض فوصفها بالامثال أسهل من تعريفها بحد. يحوز الجسم مكانا، فهو غير الامتداد. يتأتى لنا أن نتصور جسما يتحرك من مكان إلى آخر، فالحركة والسكون هما أذن غير الجسم. هكذا نرى أن امتداد الجسم وحركته وسكونه هى عوارض. أفضل حد للعارض هو أنه كيفية بها يُدرك الجسم. ليس العارض فى الجسم كجزء منه. امتداد الجسم هو مقداره، وقد يسمى بالمكان الشيئ. لا يتوقف المقدار المذكور (المكان الشيئ) على ادراكنا، كما يتوقف على ادراكنا المكان الخيالى، فإن المكان الشيئ هو سبب المكان الخيالى. المكان الخيالى هو عارض من عوارض الضمير، وأما المكان الشيئ فهو عارض

(١) يُرى أن الزمان ى نظر هوبز هو حاو للحركة كما أن المكان حاو للاجسام ولم يميز زمانا شيئيا عن زمنه الخيالى فهو يرى زمانه قارا فى الذاكرة فقط قرار خيال لشىء كائن فى نفسه. ذلك لان ادراكه للزمان ليس من المبدا (كما رآه بولى ايضا (Buhle G.d.P.III. 1.241) وانما هو تابع لاحساسه اجساما متحركة. يقتبس هوبز زمانه من حركة اجسام سلم بها مبدئيا، فحيث أن الزمان لا يمكن أن يكون خيال جسم يتحرك بصرف النظر عن حركة ادراك الناظر إلى حركة الجسم نرى أن هوبز فى اكتسابه فكرة الزمان هو مثل رجل نظر إلى نفسه فى مزآة فظن أنه اقتبس شكله من تصوره لما رآه فيها.

(٢) ليس اذن المكان والزمان ولا سائر الحقائق (التى قال انها فى الاقوال لا فى الموضوعات) ولا النسب ولا الفلسفة امورا شيئية ف اصطلاح هوبز هذا، فإنها ليست أشياء كائنة فى أنفسها وخارج الواضع المدرك لانه جعل مبداه اعتبار الفصل المادى بين حاس ومحسوس. لا يقول مع هذا أن الزمان والمكان والخيالات هى امور لا شيئية.

من عوارض الجسم[١]. تتركب الاجسام من أجزاء صغيرة (أى من جسيمات) لا يمتنع تجزئتها على الاطلاق.

الحركة هى الاستمرارية على ترك محل وحيازة آخر. السكون هو القرار فى المحل الواحد مدة زمانية. ينتج من هذين الحدين؛ أن الشئ المتحرك ليس فى مكان واحد بعينه، ولا فى اقصر مدة زمانية، فإنه يظهر من حد السكون أن الجسم يكون ساكنا إذا قر فى محل واحد أى مدة زمانية.[٢]

الجسم الساكن لابد أن يبقى ساكنا دائما مادام لا يوجد جسم آخر مزيل لسكونه. إذا فرض وجود جسم ساكن ليس معه جسم آخر فيستحيل أن يتحرك، فان سبب حركته إلى أى جهة من الجهات معا، وهذا محال[٣] وبالعكس اذا تحرك الجسم فلابد أن يستمر يتحرك أن لم يوجد جسم آخر موقف له، لو فرضنا جسما متحركا ليس خارجه شئ لما كان يوجد سبب ليسكن الآن يدل أن يسكن فى أى زمن آخر، فجاز اذن أن تزول حركته فى أى مدة زمنية، وهذا محال.[٤]

ليس المراد بتكوين الأجسام وبزوالها أنها تحدث من لا شئ أو تصير إلى لا شئ، وإنما يراد تغيير عوارض الاجسام، مثال ذلك أن الجسم الذى كان يعوارضه شجرة، أو حيوانا

---

(١) لم يبين هوبز هل اعتبر ان الضمير هو الروح المادى الرقيق أم حسبه مجموع حركات فكرية هى عوادض الجسم المحسوس حادثة فى الدماغ أو عوارض الروح المادى.

(٢) ظن هوبز انه نقض بهذا الاعتبار كلام ديودوروس كرونوس المغارى (المتوفى ٣٠٧ ق.م) الذى انكر حقيقة الحركة بقوله ان الجسم إذا تحرك فوجب إما ان يتحرك فى المكان الذى هو فيه أو فى المكان الذى ليس هو فيه بعد، وكلاهما محال، فلا توجد اذن حركة حقيقية. المقدمة الأولى باطلة فى راى هوبس لان الجسم المتحرك لا يتحرك فى المكان الذى هو فيه ولا فى المكان الذى ليس هو فيه، وانما يتحرك من المكان الذى هو فيه إلى المكان الذى ليس هو فيه. قال بولى (B.G.d.P.III. 1 244) ان كلام هوبز لا ينقض قول ديودوروس، لان الشئ إذا تحرك من مكان إلى آخر لابد أن يتحرك فى مكان ما وإلا لم يكن فى مكان البتة، فالشكل هو أن يتحرك الجسم فى مكان إذا حاز هذا المكان كله . فقول ديودوروس لا يمكن نقضه ما دام يُعتبر ان الحركة حادثة فى مكان تثبت شيئيته الموضوعية (اى تثبت له كينونه لا يمكن ان ترفع باعتبار الحركة).

(٣) يظهر ان هوبز ينكر هنا امكان حركة الجسم إلى سبعة جهات أو نقول إلى اثنتى عشرة جهة، لان الجسم يتحرك إلى الجهات الست بالانتفاخ أو الانقباض كنفاخة الصابون مثلا ولكنه لا ينقبض وينتفخ فى آن واحد.

(٤) لم يبين هوبز ما الداعى لترجيح الحركة على السكون أو السكون على الحركة إذا فرض وجود جسم لا جسم غيره معه. لو وضع جسم لا جسم معه فباى نسبة أو قياس كان يتحرك او يسكن؟ لو نظر هوبز فى هذا ربما لم يعتبر الحركة من عوارض الجسم.

يصيـر إلى شئ آخر بزوال العوارض المذكورة مع حدوث عوارض أخرى، فلا تحدث الاجسام من حيث هى ولا تزول، وإنما تحدث وتزول كيفية ظهور الاجسام لنا. ما يتكون ويزول بالمعنى الصحيح هو العوارض، ولا يمكن أن يقال فى تلك العوارض أنها تنتقل من موضوع إلى موضوع آخر؛ لانها ليست فى الموضوعات (أى فى الاجسام) بصفة أجزاء لها. ذلك العارض الذى لاجله يسمى الجسم باسم معين هو صورة الجسم، وأما الجسم فهو مادة الصورة، أى موضوعها (أو حاملها).

المادة الأولى materia prima التى ذكرها الفلاسفة ليست جسما مميزا عن سائر الاجسام ولا جسما من الاجسام، فهى اذن اسم فقط، ولكن لا يخلو هذا الاسم من معنى وفائدة[1]، فُيعنى به الجسم من حيث إنه يُعتبر مجردا عن كل صورة أو عرض الا عن الامتداد والقابلية للعوارض.

تأثير الجسم فى غيره هو أن يحدث فيه عرضا، أو يزيله عنه، فالجسم الثانى منفعل بهذا الاعتبار. الجسم المؤثر الذى يحدث العرض هو المسمى بالعلة، والعرض الحادث هو المعلول أو النتيجة . حينما تجتمع فى الموضوع الفاعل جميع العوارض الضرورية لاحداث أثر ما يقال فى هذا الموضوع أنه قادر على إحداث الاثر بشرط أن يوافق موضوعا منفعلا. تسمى الفكرة الشاملة جميع العوارض المذكورة علة فاعلة causam efficientem. وبالعكس حينما تجتمع فى موضوع منفعل جميع العوارض الضرورية لاحداث أثر ما فيه يقال أنه يمكن فيه حدوث الأثر (أى انه قابل له) بشرط أن يوافق هذا المكان موضوعا فاعلا. وتسمى الفكرة الشاملة جميع العوارض المذكورة علة مادية causa materialis وليست العلة الفاعلة والمادية إلا جزئى العلة الكاملة، ولا يقدران على إحداث النتيجة إلا باشتراكهما. الفاعلية التى يستحيل عدم وجودها تسمى ضرورية (أو واجبة الوجود). كل

---

(١) يعنى ان الهيولى ذات المقدار العامة المشائية لا توجد ابدا امام الحس، فليست اذن موجودة فى نفسها فى رأى هوبز، فهى مجردة عقلية فقط، وليست امرا شيئيا أى كائنا فى نفسه.

(٢) حيث ان هوبز اعتبر ان اسباب كل الحوادث هى أجسام مؤثرة فى بعضها فارجع كل شئ إلى الجسم والحركة ولم يطلب لهما سببا حتى انه وقف سياق الافكار على اجتماع احساسات سابقة ناتجة من تأثيرات الاجسام، سمى اوبرفك مذهبه ماديا ميكانيكيا mechanischer Materialismus U.H.G.d.P.III.77.

فاعلية مستقبلة هى مستقبلة بالضرورة، فإنه يستحيل أن لا تكون مستقيلة إذ كل فاعلية ممكنة لابد أن تحدث بالفعل وقتا ما[١] . كل قول فى حادث مستقبل ممكن حدوثه أو عدم حدوثه، مثل القول بأن غدا تمطر السماء، إما أن يكون حقا بالضرورة أو باطلا بالضرورة، إلا أننا لا ندرى هل هو حق أم باطل، ولذلك نسميه حادثا اتفاقيا تتوقف حقيقة معرفتنا لهذا الأمر المستقبل على اسباب خارجية، ولذلك ليس قولنا بأن غدا تمطر السماء حقا بالضرورة هو أن يكون إما حقا أو باطلا.[٢]

التسبيب حادث متصل، ولكن يمكننا أن نفصل ذلك الحادث فى أى نقطة منه إلى جزئين، وبهذا نميز السبب عن المسبب (Leslie 102).

هذا هو أساس كلام هوبز فى الفلسفة المبدئية فى كتابه فى الجسم.

(١) يعنى ان الفاعلية الممكنة معناها فاعلية يستقبل حدوثها بالفعل فى وقت ما، فينتج من ذلك أن كل ممكن حدوثه لابد ان يكون قد حدث او ان يحدث فى زمن ما.

(٢) يعنى ان الحق والباطل يجتمعان بالضرورة فى القول بالحادث المستقبل الممكن حينما يمنع الجهل انفصال احدهما عن الآخر، اى يمنع القول الصادق باحدهما دون الثانى () كان الصدفة عل رايه مركب نصفه حقيقة ضرورية ونصفه بطلان ضرورى. بناء على هذا القول وعلى كلامه فى الارادة التابعة للرغبة يسمى اوبرفك مذهب هوبز جبريا Determinismus.

كتاب هوبز فى الإنسان

هذا الكتاب بحث فى «الميول» والعواطف والطباع، ومدخل فلسفته العملية. قال فيه أن الرغبة لذة من اللذات والنفور ألم، إلا أن الرغبة تصدر عن لذة لم يحسن حضورها بعد، وهى تستقبل وتنتظر، ويصدر النفور عن ألم منتظر. من التمييز بين شعور الالم واللذة وبين الاحساسات (نجد) أن الاحساسات تبين لنا موضوعا خارجيا بواسطة ارتداد تأثيره فى الاعضاء، فإن فاعلية الاعضاء متجهة نحو الخارج فى الاحساسات، وأما فى المشاعر الحادثة من تأثير الموضوعات فتكون فاعلية الاعضاء داخلية فقط[1] . أسباب المشاعر مثل أسباب الاحساسات هى موضوعات الحواس. الاحساسات المساعدة لجرى الدم تصحبها لذة، والمانعة له يصحبها ألم، فاللذة والالم نوعان للحركة (Leslie 22) . الارادة رغبة[2] . الاحساس يسبق الرغبة فى الترتيب الطبيعى، فإننا لانستطيع أن نعرف بغير التجربة هل يكون المحسوس مرضيا لذيذا أو لا. ولكن ربما رغبتنا فى بعض الموضوعات المجهولة مماثلتها لأشياء أخرى معلومة لذيذة. حرية الإرادة معناها أن تكون رغبة الانسان هى ما يبعثه على العمل، وأن لا يبعثه عليه شىء خارج عنه Leslie 164.

تشترك جميع موضوعات الرغبة من حيث كونها مرغوبة فى اسم الخيرات، كما تشترك جميع الاشياء التى ننفر منها فى اسم الشرور. يجوز أن يكون الموضوع الواحد خيرا بالنسبة إلى انسان أو جملة أناس أو جميع الناس، كالصحة مثلا، ولكن الخير نسبى دائما، ولايجوز أن يكون خيرا صرفا على الاطلاق[3] . الخير الأول هو بالنسبة إلى كل فرد استبقاء ذات نفسه[4]. فإن كل انسان يرغب من طبعه أن يحسن حاله ، ولاجل هذا يرغب لنفسه الحياة والصحة وحفظ هذين الشيئين فى المستقبل بقدر ما يمكن.

---

(١) رغبة هوبز هى كما يرى استلذاذ فقط، وحالة انفعالية بالنسبة إلى أجسام خارجية فاعلة مؤثرة وإلى عوارضها. المحس فى رأى هوبز يُدرك أجساما خارجية، وأما الذى يشعر بألم ولذة فهو منفعل عن فاعلية داخلية، ولو كان مصدر تلك الفاعلية الاصلى فى الخارج.

(٢) جعل الارادة رغبة من كون الرغبة عنده هى الاستلذاذ فقط، فالارادة عنده اذن هى الاستلذاذ التابع للذة من حيث أنه يبعث على العمل.

(٣) يعنى هوبز بالخير الصرف؛ الخير فى نفسه بصرف النظر عن كل انسان مفرد وعن مجموع الناس.

(٤) يعنى أن الفرد من الناس قد يطلب خيرا خاصا له، ولكنه يشترك مع الكل فى طلبه البقاء.

وبالعكس يكون الموت أول الشرور لا سيما إذا اقترن بآلام، فقد يجوز أن تشتد الآلام الانسان إلى حد أن تجعله يرغب فى الموت. الخير الاعظم، أو السعادة بصفة كونها غاية أخيرة كاملة لوجود الانسان لايمكن الفوز بها فى الحياة الحاضرة. لو جاز أن يصل الانسان إلى الغاية لاخيرة لصار بحيث لا يطلب شيئا آخر أى لا يرغب فيه ، فصار لا يشعر ، فان كل شعور يُناط برغبة أو نفور، ومن لا يشعر هو كمن لا يحيا. أعظم الخيرات هو التقدم بلا مانع من غاية إلى غايات أخرى أعلى منها. التمتع بالمرغوب رغبة، أى حركة المتمتع بالنسبة إلى أجزاء ما يتمتع به[١]. ذلك لان الحياة حركة مستمرة دائمة، فإذا امتنعت استقامتها تحولت إلى حركة دورية[٢] Leslie 85 الغاية المقصودة بالمعارف هى الاقتدار، Leslie 102 ومعناه مجموع مقدرات الجسم والعقل وما بنيلانه من أنواع المقدرة (أو السلطة) كالثروة والرياسة والصداقة والحظ. الانفعالات (أو العواطف) هى أنواع للرغبة والنفور، فانفعال السرورأو الفرح مثلا. هو تصور خير حاضر غير منوط بشر تابع له، وبالعكس تصور شر حاضر، أو قريب غير منوط بخير مصلح له يحدث انفعال الكراهة.

يستنبط هوبز الطباع المختلفة من ستة مصادر، هى: مزاج كل فرد وتجربته وعوائده وخيرات الحظ ورأى الفرد فى نفسه وتأثير المربين، فتتغير الطباع بتغيير تلك المصادر.

أما المزاج فأصحاب المزاج النارى مثلا أشجع من غيرهم غالبا، بخلاف أصحاب المزاج البارد فهم أخوف.

والعادة عظيمة التأثير فى الطباع لان الاشياء المخالفة للطبيعة الانسانية والمكروهة لها تصير مألوفة بالتعود، بل تصير موضوع محبتها[٣] . وذلك ظاهرة فى الحمية

---

(١) يعنى أنه لا يوجد فى الحياة غاية اخيرة نهائية، فإن الحياة لا تخلو من شعور ومن يشعر يرغب ومن لم يرغب لم ينل غاية نهائية، ولو نال غاية نسبية هى استمراره على الرغبة فى تمتعه بمرغوبه.

(٢) يعنى أنه يستحيل وقوف الحركة مادامت توجد الحياة، وكانت تقف لو وصلت إلى غاية أخيرة لا غاية بعدها، فالمتمتع بمرغوبة يتحرك بالنسبة اليه حتى لا يقف عنده.

(٣) يؤخذ من هذا التلذذ بشىء وحبه أو التألم منه لا يكون دليلا على كونه ملائما أو مخالفا للطبيعة. فعلى قول هوبز لا يوجد فى الشعور (أى فى الألم أو اللذة) ما يضمن للفرد أو للجملة أنه تعود ما يخالف الطبيعة الانسانية. فينبغى اذن ان يُطلب هذا الدليل من مصادر غير الشعور باللذة والألم.

الجسمانية وفى الافعال العقلية خصوصا. يصعب ترك الخمر على من تعود شربه فى صغره، وكذلك يشق على الانسان أن يترك بعد تقدمه فى السن الاعتقادات التى قبلها فى الشباب. يفهم من هذا أنه لا يسهل على الامم الكف عن تعاليم دينيه تناولها أفرادها منذ طفوليهم، ويكرهون الذين يحيدون عن آرائهم.

والتجربة تجعل الخبير المحنك بنوائب الزمان قليل الوثوق بالناس وحذرا من الشر المستقبل. لا يستطيع العقل الانسانى ادراك العواقب البعيدة إلا بعد التجربة الحسية، أى بعد أن يجرب فعلا عواقب كثيرة للامور.

وخيرات الحظ: كالثروة وشرف النسب والمقام فى الدولة قد تُغير الطباع وتزيد فى تكبر الانسان غالبا، ولكن شرف النسب كثيرا ما يجعل المرء لينا ومعتبرا غيره؛ لانه واثق بأن ينال من غيره الاعتبار اللائق به.

ورأى الفرد فى نفسه يؤثر فيه أيضا، فقد ترى مثلا أن الذين يحسبون أنفسهم حكماء وليسوا بحكماء لا يهتدون إلى اصلاح نقائصهم، إذ لا يخطر ببالهم أن فيهم نقائص، وهم ميالون مع ذلك إلى ذم الآخرين وإلى الاستهزاء بهم، فينسبون جميع ما يخالف آراءهم إلى عدم العدل والذوق.

الافعال التى يقوم بها أى انسان بسهولة، أى من غير أن يخالف باطنه، يسميها هوبز الاخلاق mores فان حسنت الخلاق سميت فضيلة، وان قبحت سميت رذيله. يختلف حكم البشر فى ما هو خير أو شر، ولذلك قد يلوم البعض أخلاقا يمدحها آخرون، وينسب البعض إلى الفضيلة ما ينسبه غيرهم إلى الرذيلة. يكثر عدد القواعد فى الفضيلة والرذيلة بقدر ما يكثر الناس إذا اعتبروا بالانفراد، لا اذا اعتبروا أعضاء دولة من الدول. لا يوجد اذن معيار عام للفضيلة وللرذيلة إلا فى الدولة، ولا يمكن أن يكون المعيار المذكور إلا قانون كل دولة[١]. العدل هو دائما الطاعة لقوانين الدولة، مع أنه يجوز أن تعتبر الاعمال عدلا فى دولة وظلما فى دولة أخرى[٢] . الفضيلة الاخلاقية المفروضة من القوانين الطبيعية وحدها هى الرحمة charilas.

---

(١) جعل هوبز قانون الدولة هو القائم بحفظ الاخلاق مع أن القانون الدولى هو ظاهرى، وقد أدرك شيئا من قانون السريرة (كما يرى ذلك من كلامه فى فرض العدل الاصلى)، ولكنه اعتبر الدولة اقدر على حفظ النظام والخير النسبى العام من أى سلطة سواها، فلذلك ارتكن اليها.

(٢) يتضح من هذا أن هوبز يركن إلى القانون الاجتماعى وحده، فيسعى فى تدارك الشر الظاهر خصوصا وفى منع الحالات الاجتماعية الفوضوية لما رآه من سوء أثرها فى زمنه.

أما الشجاعة والتدبير العملى والاقتصاد، وهى فضائل قد تُجمع إلى العدل تحت عنوان الفضائل الاصلية، فليست فضائل المدنيين بصفة كونهم مدنيين، وانما هى فضائل بشرية على العموم تفيد الافراد والدول على السواء.

مختصر كلام هوبس فى الاخلاق أن احسنها هى الحافظة للمجتمع المدنى أتم حفظا، وأحسن الطباع أصلحها للاجتماع المدنى.

ثم تكلم هوبز فى الدين فقال انه تمجيد الله باخلاص بواسطة الشعائر الظاهرة ذلك هو الدين الطبيعى، فهو عبارة عن ايمان وقيام بشعائر ظاهرة. الدين غير الفلسفة، فيثبته القانون فى كل دولة، ولا ينبغى الجدال فيه بل القيام به. لا ريب أنه يجب أن يتقى الانسان ربه وأن يحبه أى أن يطيع فروضه، فهذا أساس جميع الاديان عند كل الامم، أما موضوعات الجدال فهى ماعدا ذلك. يعرف الانسان فروض الله، فان الله تجلى للانسان بواسطة عقلة، وكتب فى قلبه أن لا يفعل ما لو فعله غيره به لنسبه إلى عدم العدل والقسط. هذا الفرض هو ملخص العدل المدنى، وهو الواجب الانسانى من طرف الله. هنا شيئان مهمان يغيران الاديان ويفسدانها، ومصدرهما القسس، الاول الاثباتات المتناقضة فى الامور الدينية، والثانى الاخلاق المخالفة للتعاليم الدينية.

كتاب هوبز فى المدنى وكتابه اللفيثان (Leuaithan)

هذان الكتابان لهما موضوع واحد بالتقريب، فالمدنى ينقسم إلى ثلاثة فصول، أولها فى الحرية، أو فى حالة الانسان الطبيعية، وثانيها فى الدولة، وثالثها فى الكنسية، واللفيثان ينظر أولا فى الانسان ثم فى الدولة ثم فى الكنيسة المسيحية ثم فى ملكوت الظلام. سمى هذا الكتاب اللفيثان لأنه شبه فيه الدولة بحيوان عظيم صناعى[1]، ووضع فيه أساس القانون الدولى، فلا نذكر إلا مبادئه التى لابد أن تعلم الفهم أخلاقياته.

قال هوبز أن مصدر المجتمع المدنى هو الخوف، وسبب هذا الخوف هو المساواة الطبيعية بين البشر[2]وميلهم إلى التظالم. من اهم أسباب التظالم بين البشر أن أفراد

---

(١) اللفيثان هو حيوان بحرى كبير مذكور فى العهد القديم حيث يشار به إلى (Psal 74 - 14) مُلك مصر والتمساح (Job 14 - 41).

(٢) هذه المساواة لا تزال مبهمة فى مذهب هوبز اذ انه قبل فرق الامزجة واعتبر العقل مكتسبا والخير نسبيا (ولو اشرك الناس فى خير واحد هو طلب البقاء).

الناس ينسبون لانفسهم حقوقا وامتيازات هى أكبر مما يستحقون، ثم أنهم يقصدون الحفظ من تطلب الآخرين. يرى بالتجربة أن كثيرا من الناس يتفقون فى طلب الشىء الواحد أنه لا يمكنهم أن يشتركوا فى التمتع به ولا أن يقسموه. حالة البشر الطبيعية، أى حالتهم قبل حدوث الاجتماع المدنى، هى اذن الحرب بين كل فرد وآخر وبين الجميع[1]. جعلت الطبيعة لكل انسان حقا فى جميع الإشياء[2]. يقصد كل انسان الخير لنفسه، فلا تُرضى أحدا حالة الحرب الطبيعية، بل يطلب الانسان التخلص منها[3]. يتم التخلص المذكور إما بواسطة الانفعالات أو بالعقل. الانفعالات التى تسير الانسان إلى حالة السلم هى الخوف من الموت، وطلب أشياء يقتضيها التمتع بحياة هنية، والرجاء فى الوصول إلى ذلك المتاع بواسطة العمل. والعقل يدرك شروط السلم وطريقه، وهو أن يتفق جميع الناس فى أن يخضعوا لسلطة ملك مستبد وأن يطيعوه فى كل شىء كى يحفظهم من الاذى. المجتمع المدنى أى الدولة هى رابطة (أو عقد) بين أناس تجعل ارادة الافراد خاضعة لارادة عامة. نصيب البشر خارج الدولة هو سلطة الانفعالات والحروب والفقر والقذر والانفراد والتوحش والجعل والخشونة، أما فى الدولة فله سلطة العقل والسلم والامانة والثروة والزينة والأنس والظرافة والعلم والعاطفة.[4] النظامات الدولية راجعة إلى ثلاثة، وحكم ملك، أو بعض الاشراف، أو الجمهور ، وأحسن نظام هو الملكى. مصلحة الامة هى القانون الاسمى الى الغاية العظمى وتلك المصلحة خير أبدى وخير وقتى أى دنيوى أركان الخير الدنيوى هى الحفظ من الاعداء والسلم وتوسيع ثروة الافراد وتكميلهم الادبى ومتعتهم من غير أن يضر بعضهم بعضا.

ثم قال فى الشرائع الالهة: إنها شرائع طبيعية، فيحكم الله بواسطة الطبيعة، وكلمته هى العقل الصحيح revt ratio . يراد بالله سبب العالم، فينكر اذن وجود الله من يعتبر إنه

---

(١) ينسى هوبز هنا انه يوجد أميال تحدث عاطفة بين الحيوان المؤنث والمذكر وبين الوالدين ونسلهم.

(٢) هذا إثبات وهمى تكذبه الطبيعة الحيوانية، لأنها تجعل الضعيف تابعا او عبدا للقوى انسانا أو حيوانا وكذا العناصر لان الضعيف يتلاشى مع القوى من العناصر. أما الطبيعة العقلية فلا تجعل للانسان الحيوانى حقا فى الامور العقلية، ولا فى المكر الذى قد يغلب القوة والحيوانية.

(٣) ينسى هوبز أن هناك طبيعة محاربة، وكان يعرف ذلك افلاطون (انظر السياسيات).

(٤) لا يبين هوبز إلى أى الحالين من التوحش والتمدن تنسب المذاهب الخرافية وكثرة الاحتياجات الوهمية والنفاق وتلبس الشر بالخير.

هو العالم، وكذلك من يرى العالم قديما. لا يمكننا ادراك الله بالخيال ولا بأى مقدره روحانية؛ لان جميع ما ندركه محدود. يسمح لنا العقل أن نطلق على الله إلا أسماء سلبية، مثل اللانهائى والسرمدى واللامعقول، أو أسماء تفضيلية، مثل الخير والاعظم والأقدر، أو أسماء غير معينة، كالجواد والعادل والخالق والملك، ثم أننا لا نعبر بتلك الأسماء عما هو الله البتة وانما نأتى باشارات تدل على تعجب من يعزز الله وعلى طاعته وتواضعه[1]. الشيء الجوهرى الاهم فى عبادة الله هو الوفاء بالنواميس الطبيعية العملية، وذلك هو الفرض الطبيعى الذى يجوز أن تضاف اليه شعائر اصطلاحية تكون علامة على الاحترام.

مختصر مذهب هوبز

الوجه الغائى من مذهب هوبز ظاهرة فى الاقوال الآتية. الغاية المقصودة بالمعارف هى الاقتدار، ومعناه جميع مقدرات الجسم والعقل وما ينيلانه من أنواع المقدرة، أو السلطة: كالثروة والرياسة والصداقة والحظ. أعظم الخيرات هو التقدم بلا مانع من غاية إلى غايات أخرى أعلى منها (دنيوية نظرا لالتئام مذهبه). الخير الاول هو بالنسبة إلى كل فرد استبقاء ذات نفسه، فان كل انسان يرغب لنفسه الحياة والصحة وحفظ هذين الشيئين فى المستقبل بقدر ما يمكن، وبالعكس يكون الموت أول الشرور لاسيما إذا اقترن بآلام. تشترك جميع جميع موضوعات الرغبة من حيث كونها مرغوبة فى اسم الخيرات، الخير نسبى دائما. تصدر الرغبة عن لذة تستقبل، ويصدر النفور عن ألم منتظر. يختلف حكم البشر فيما هو خير أو شر وفضيلة أو رذيلة. لا يوجد معيار عام للفضيلة وللرذيلة إلا فى الدولة، ولا يمكن أن يكون المعيار المذكور إلا قانون كل دولة العدل هو دائما الطاعة لقوانين الدولة، مع انه يجوز أن تعتبر بعض الاعمال عدلا فى دولة وظلما فى دولة أخرى. الشجاعة والتدبير العملى والاقتصاد ليست فضائل المدنيين بصفة كونهم مدنيين، وإنما هى فضائل بشرية تفيد الافراد والدول على السواء. الفضيلة الأخلاقية المفروضة من القوانين الطبيعية وحدها هى الرحمة. يجب أن يتقى الانسان ربه وأن يحبه، أى أن

---

(١) يتضح من مبادىء فلسفة هوبز ومن اعتباره الاجسام الجواهر الكائنة فى انفسها انه لا يبقى ف فكرة محل لاله الاديان السامية المجرد عن الجسم، فمذهبه لا يوافق إلا القول بإله جسمانى على ما يراه بولى Buhle G.d.n. P.III. 1. 323

يطيع فروضه. يعرف الانسان فروض الله، فان الله تجلى للانسان بواسطة عقله، وكتب فى قلبه أن لا يفعل ما لو فعله غيره به لنسبه إلى عدم العدل والقسط. هذا الفرض هو ملخص العدل المدنى، وهو الواجب الانسانى من طرف الله.

مصلحة الامة هى القانون الاسمى أى الغاية العظمى. تلك المصلحة هى خير أبدى وخير دنيوى. أركان الخير المدنى هى: الحفظ من الاعداء، والسلم، وتوسيع ثروة الافراد وتكميلهم الادبى، وتمتعهم من غير أن يضر بعضهم بعضا.

أساس تدبير هوبز ظنه أن أحسن الاخلاق هو أتمها حفظا للمجتمع المدنى، وأحسن الطباع أصلحها للاجتماع المدنى. العدل هو دائما الطاعة لقوانين الدولة، مع أنه يجوز أن تعتبر بعض الاعمال عدلا فى دولة وظلما فى دولة أخرى. للطباع المختلفة ستة مصادر هى: مزاج كل فرد، وتجربته، وعوائده، وخيرات الحظ، ورأى الفرد فى نفسه، وتأثير المربين فتتغير اطباع بتغيير تلك المصادر.

الفرض الطبيعى هو الوفاء بالنواميس الالهية، وهى ليست إلا النواميس الطبيعية، ويجوز أن تضاف إلى هذا الفرض شعائر اصطلاحية تكون علامة احترام.

الوجه النظرى من مذهب هوبز ظاهر فى الأقوال الآتية:

الفلسفة معرفة الحوادث أو الظاهرات الحادثة عن أسباب معينة، أو معرفة الأسباب التى تحدث حوادث معينة إذا اكتسبت المعرفة المذكورة بالتعلل الصحيح. التأثيرات، أو الظاهرات هى قوى أو هيئات خاصة للاجسام بها يتاتى تمييزها، فيها تتماثل أو تتباين الاجسام. موضوع الفلسفة هو الجسم. فتخرج اذن الالهيات عن الفلسفة والذوات الغير الجسمانية على العموم. من الاجسام ما تركبها الطبيعة، ومنها ما تحدثها الارادة الانسانية واتفاق البشر وهى المدن، أو الدول.

ليس فى النفس مدرك من المدركات إلا وقد حدث سابقا فى إحدى الحواس. تأثير الموضوعات فى الدماغ ثم فى القلب وارتداد التأثير المذكور هو ذات الاحساس. الصفات المحسوسة للاجسام هى حركات الاجسام متجهة نحو آلات الحس، فليست تلك الصفات صورا خاصة مرتبطة بالاجسام انفسها. يترتب العقل على الخيالات الحادثة عن اللغة. ترتيب الخيالات هو سياق الافكار. سياق الأفكار أما ان يكون غير منظم، وإن كان لوحظ

بعض الترتيب فى تأليف الأفكار، وأما أن يكون منظما حينما تقصد به غاية، فيسمى اذن بحثا. المكان هو خيال الشئ الموجود حينما يعتبر الشئ خاليا من كل العوارض إلا من اعتبار ظهوره خارجا عن المتخيل. العالم متناه إذ لا يمكن أن يوجد جسم ممتد امتدادا لانهائيا. الزمان هو خيال حركة من حيث إننا نتصور فى الحركة التوالى، أى القبل والبعد. نسمى الاشياء نظرا لامتدادها أجساما، ونظرا لاستقلالها عن تصورنا ولكونها خارجة عنه نسميها جواهر فى أنفسها. العوارض. (كامتداد الجسم وحركته وسكونه) هى كيفيات بها يدرك الجسم. امتداد الجسم هو مقداره. الحركة هى الاستمرار على ترك محل وحيازة آخر. السكون هو القرار فى المحل الواحد مدة زمانية. تتركب الاجسام من أجزاء صغيرة لا يمتنع تجزئتها على الاطلاق. لا تحدث الاجسام من حيث هى ولا تزول، وإنما تحدث وتزول كيفية ظهور الاجسام لنا، وهى العوارض. ذلك العارض الذى لأجله يسمى الجسم باسم معين هو صورة الجسم، وأما الجسم فهو مادة الصورة أى موضوعها (أو حاملها). تأثير الجسم فى غيره هو أن يحدث فيه عرضا، أو يزيله عنه. الجسم المؤثر هو المسمى بالعلة، والعرض الحادث هو المعلول. كل فاعلية مستقبلة هى مستقبلة بالضرورة، فإنه يستحيل ان لا تكون مستقبلة اذ كل فاعلية ممكنة لابد أن تحدث بالفعل وقتا ما.

كلمة الله هى العقل الصحيح، والشرائع الالهية هى شرائع طبيعية. الاسماء التى نطلقها على الله لا تعبر البتة عما هو الله، وانما هى إشارات تدل على تعجب من يعزز الله.

أصل الانفعالات هو الرغبة والنفوذ. مصدر المجتمع المدنى هو الخوف، وسبب هذا الخوف هو المساواة الطبيعية بين البشر وميلهم إلى التظالم. ومن أهم أسباب التظالم أن افراد الناس ينسبون لانفسهم حقوقا اكثر مما يستحقون، ثم أنهم يقصدون الحفظ من تطلب الآخرين. حالة البشرالطبيعية، أى حالتهم قبل لاجتماع المدنى، هى الحرب بين كل فرد وآخر وبين الجميع. تلك الحرب يطلب الناس التخلص منها، فيتفق جمع الناس على أن يخضعوا لسلطة ملك مستبد وأن يطيعوه فى كل شئ كى يحفظهم من الاذى.

انتقاد مذهب هوبز

غاية هوبز هى حياة الانسان فى الدنيا وصحته وقوته الجسمانية والعقلية وثروته وبقاؤه أطول ما يمكن، وكلامه فى الغاية الأخروية نفاق على ما يظهر. لايرى هوبز غاية

مطلقة ولا غاية روحانية تفوق ظروف الزمان والمكان، وليس لا نسانه غاية من حيث إنه انسان، بل من حيث إنه مدنى، ولايرى فكرة النجاة من عالم الفناء التى هى غاية الاديان السامية لان الحياة الدنيا هى حسبه كما هى حسب الكائنات التى دون الانسان، وهو لا يعرف معنى التنزيه الصحيح فليست إذن علامة مذهبه العلو.

تدبير هوبز لائق بغايته، فهو وسيلة يجعل بها الناس يرتعون ويتمتعون بما هو فان سائر إلى الفساد وليس مقصود هوبز أن يجعل الانسان عبدا صالحا لاله يلتجىء اليه الفرد فى خلوته ولا أن يتشبه بذات روحانية.

أما نظرياته العلمية فهى عبارة عن تسليم بالظاهرات الحسية المتحولة. تستريح سريرة هوبز بادراك اجسام كثيرة ذوات عوارض من المبدأ، وباعتباره فكرة حركة عارضة للاجسام المفكر فيها، ولا يدرك أصلا بسيطا فائقا كل كثرة هو سبب الحركة والجسم معا، وليس له نصيب من العقل الصحيح أى من ذلك النوع من الادراك النادر الذى يجمع الكل فى مركز واحد فيدرك الاحدية.

ثم نرى مثل مايرى بولى (Buhle G.d.n.P.B. III. 1.322) أن مذهب هوبز اكثر وفاء بالتجربة الحسية من ذاهب سائر التجرديين الاحساسيين من القرن السابع عشر والثامن عشر، وهو أكثر جسارة من غيره فى تنفيذ مبدئه اذ يجعل الروحانيات والمعرفة العقلية الغير المبنية على كثرة محسوسة كلاما فارغا. أما الاله بمعنى سبب كل شىء فيتضح ان هوبز ذكره بلسانه فقط، وكان يجب عليه أن يعتبره مجموع الاجسام لو وفى بمبدئه فى هذه النقطة. كاد هوبز يزيل ازدواج الحقيقتين المسيحية والفلسفية الذى ظهر فى كثير من مفكرى الغرب مثل بومبوناتيوس وباكون منذ أوائل العصر الحديث اى حينما ابتدأ الغربيون يفكرون بنمطهم الخاص بهم وأن يفارقوا اليونان والرومان والنقل المسيحى السامى فربما كان أصدق من أهل الازدواج المذكورين.

اللورد هربرت أوف شربرى (Herbert of Cherbury) واللورد بروك (Lord Brook) ويوسف كلانفيل (Joseph Glanaille) ورالف كدورت (Ralph Gudworth) فلاسفة ينبغى أن يذكروا مختصرا فى تاريخ الحكمة.

اللورد هربرت أوف شربرى (١٥٨١ - ١٦٤٨) معاصر هوبز، يعتبر كثيرا ما مؤسس طريقة الوحدة الدينية (Deismus). ويرى اوبرفك هاينس (Ralph Gudworth) أن له مقاما مهما فى تاريخ الاديان خصوصا لا فى تاريخ الفلسفة. أكبر مؤلفات هربرت هو كتابه فى الحقيقة (Tractatus de ueritate) أراد أن يؤسس دينا طبيعيا واحدا، فاستخرج من بعض الاديان الاثباتات التى اعتبرها جوهرية ومشتركة بينها. ورأى أن لعقل أن يحكم فى الأمور الدينية، ولذلك سمى طريقته عقلية (Rationalism). لم يكن هربرت أول من قال بواحدية الدين فقد سبقه فى ذلك جان بودين فى القرن السابع عشر وآخرون. قال ان هناك خمسة حقائق طبيعية دينية، هى أولا وجود كائن أعلى من جميع الكائنات، وثانيا وجوب اجلال (أو عبادة) ذلك الكائن، وثالثا كون الفضيلة والبر أمس أركان العبادة، ورابعا وجوب التوبة بعد اهمال العبادة وارتكاب الخطايا، وخامسا كون الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة جزاء ناتجا من جودة الله وعدله. ظن هربرت أن تلك المبادىء كافية لتأسيس دين عام مع إزالة الفرق بين الاديان.[١]

أظهر (سنة ١٦٤١) كتابا اسمه طبيعة الحقيقة المتصلة والمتحدة بالنفس التى هى واحدة فى ذاتها ومقدراتها وأفعالها (Nature of truth).

أهم اقواله: انكار الشيئية الخارجية عن الاشياء الممتدة. اعتبر المكان والزمان موجودين فى ادراكنا فقط[٢] ، وسمى الله السبب المطلق الذى منه يصدر السبب المخلوق الأول لجميع الاشياء[٣]، أما سائر أسباب الاشياء فظن أنه لا يمكن الوصول إلى معرفتها. النفس والمعرفة والحقيقة هى شىء واحد، وجميع الاشياء متحدة فى الله.

سمى اللورد بروك مذهبه روحانيا فكريا Spiritnalistic idealism وينسبه أوبرفك هاينس إلى الافلاطونيين، ويرى أنه تقدم بركلى Berkeley فى الطريقة الفلسفية الفكرية Idealismus.

---

(١) جهل هربرت كما يرى اسبابا مهمة مفرقة بين الأديان، كالاسباب الطبيعية الجنسية والسياسية، وغفل عن أهمية التنزيل فى تكوين الاديان التاريخى، فهو كمن زعم ان الأمم هى جماعات مفكرين دينين.

(٢) قد قال افلاطون ان الكائن الشيىء الحق هو المعقول دون المحسوس المتحول. وجعل المادة اللاشىء وجعل المحسوس بين الشىء واللاشىء، فاخرج اذن المحسوس عن المعقول، اى جعله غيره ، إلا انه قد ينتج من مذهب افلاطون أن الغير فكرة واللاشىء فكرة فى أصلهما الغير المتحول (ولو كان اللاشىء هو اللافكرة) وقال افلاطون ان الأفكار التى لديه عبارة عن المعقول الكائن حقا (أى عن الشيئية) هى فى العقل لا خارجا عن الافلاطونيين.

(٣) يشبه المخلوق الاول العقل الافلاطونى ابن الاب الخير، ثم العقل المخلوق الأول لاخوان الصفا والفارابى وابن سينا

نقض الطريقة الاثباتية Dogmatism ولا سيما اثباتات أرسطو وهوبز وديكارت. نذكر من كتبه المسمى بالارتياب العلمى، أو الاقرار بالجهل الذى هو الطريق إلى العلم Scepsis scientifica or confessed ignorance.

يستحق الذكر ارتيابه فى السببية. قال ان التجربة تُظهر لنا أشياء يُرافق بعضها بعضا أو يتبع، ولكنها لا تظهر لنا أن بعضها أسباب بعض. ترتبط فى العالم الظواهر وتمتزج حتى أنه لا يمكن أن ينسب تأثير من التأثيرات إلى سبب معين باليقين. وحيث أن الاسباب هى سلسلة تبعا لخبرة السببية، يجب أن نعرف جميع أسباب الشىء المفرد من الاشياء حتى نحكم فيما هو سبب هذا الشىء المفرد، وذلك محال[1]. يتأسس اذن كل تعليم اثباتى على الادعاء الباطل الذى أصله الجهل. فهو يحدث التطرف الأخطاء ويضر بحرية الفلسفة. جعل أهل الاثباتات أوراحهم عبيدا، وجعلوا اعتقادتهم سجنا لهم. أما الروح الحر فلا يُثبت مجموع مدركاته إلا وقتيا، أى إلى أن يصل إلى بيان فيغير اذن اعتقاداته.

كان معلما فى كامبردج، وهو افلاطونى خالف هوبز فى مذهبه وخاصمه لانه يقود إلى انكار الله فى كتاب المسمى النظرية المعقولة الصحيحة فى العالم The true intellectual system of the unicerse. ثم وضع مؤلفا فى الاخلاق الثابتة الصحيحة Treatise concerning eternal abd immutable morality قال فيه ان الفرض الاخلاقى صادر من الروح الالهى، والقواعد الاخلاقية ثابتة مثل الحقائق الرياضية، وهى مغروزة فى الانسان فلا يكتسبها بالاحساس.

قام فى كامبردج جملة مفكرين غير كدورث بالمذهب الالهى العقلى فى القرن السابع عشر، ولم تصر الطريقة التجريبية حاكمة فى المدارس الانجليزية إلى حد زمن لوك وهو أواخر القرن السابع عشر.

---

(١) يرى بولى من المحتمل ان هيوم (Hume) اخذ عن كلانفيل اصل حجته على السببية اصل حجته على السببية (Buhle.G.d.n. Ph. B.III.I. 357). يعتبر كلانفيل السببية فى الامور المحسوسة التجربية، ويرى انه ليس فى تلك التجربة شيئا واحدا بسيطا ولا أول مطلقا، بل كل شىء محسوس مركب، واذا اعتبر احد المظاهر المحسوسة المركبة سببا لمظهر آخر وجب أن يعتبر أيضا نتيجة مظهر آخر، لانه لى أول مطلقا، ثم ان السببية اذا اعتبرت فى المحسوس التجربى هى عبارة عن تتابع ظواهر فى الزمان، والمكان أو عن معية زمانية مكانية (مثاله أن الضوء يظهر مع النار، ويظهر البرق البعيد قبل الرعد)، ولا يكفى هذا التتابع لاثبات نسبة الفاعل القادر على مفعوله كله، فقد يجوز ان تشترك الظروف فى فعله، فليس هو الفاعل الوحيد. لا ترى بالتجربة الحسية نسبة تتابع الدرجات بين الاشياء، اى نسبة وجودها تبعا لمبدا اول بسيط (غير مركب).

ثانيا: رينيه ديكارت

حـياتـه ومؤلفاتـه

ولد رنى ديكارت Rene Desenrtes فى لاهاى فى فرنسا سنه ألف وخمسمائه وستة وتسعين وتوفى سنة ألف وستمائة وخمسين (١٥٩٦ - ١٦٥٠). رُبى فى مدرسة يسوعية، ثم اشتغل بالرياضيات خصوصا، وتجند تطوعا حينما بلغ سنه احدى وعشرين سنة، ودخل ميدان القتال بعض مرات. ثم حج إلى لورد Lourdes وفاء بوعد؛ لانه كان قد وعد أن يذهب إلى مقدس مريم العذراء اذا حلت شكوكه فى المسائل الدينية والفلسفية. لم يتزوج ديكارت (ولكن ولدت له بنت حينما كان فى قرب الاربعين سنة ولم تعش إلا خمس سنوات). أمضى عشرين سنة فى هولندا وهو مواظب على وضع مذهبه، وقلما خالط الناس أثناء ذلك. دعته اليها ملكة السويد كريستينا لتنال منه العلم فشرع فى تعليمها، ولكنه لم يتحمل طقس تلك البلاد الشمالية فتوفى.(١)

نسب أوبرفك ميل ديكارت الدينى إلى تربيته اليسوعية (U.H.G.d.P.III.86)، وقال فيه أنه خشى معارضة الكنيسة الكاثوليكية، وقال بوسوية Bossuet الاسقف الاديب ان حذره من ذم الكنيسة كان مفرطا (U.H.G.d.P.III.92). اشتهر ديكارت باكتشافاته الرياضية وبأقواله فى الطبيعات وبالفلسفة أيضا. يعتبر كثير من المؤرخين مذهبه الفلسفى افتتاحا للطريقة العقلية الاثباتية Dogmatic ratianaism ولا ريب انه قصد تجديدا فى الفلسفة، وكان بذلك تأثيره فى المفكرين الغربيين كبيرا.

مذهب ديكارت مجموع فى الكتب الآتية: كتاب فى القواعد لارشاد العقل Regles pour la direction de Lesprit كتبه على ما يحتمل بين سنة ١٦١٩ و ١٦٢٨ قبل أن ينال أشده، والمقالة فى الأسلوب Discours de la methode التى وضعها بالافرنسية وطبعت سنة ١٦٣٧، Meditations metaphysiques الذى ظهر فى باريس باللغة اللاتينية سنة ١٦٤١ وترجم إلى الفرنسية فيما بعد، وكتاب مبادىء الفلسفة Les principes de la philosophie الذى ظهر باللاتينية أولا سنة ١٦٤٤، وكتاب انفعالات النفس Les Passions de Lame

(١) انظر Œucres Complétex de Descartes par. V, Cousin Paris Lecrault 1824; T.I.p.) 80-117) او (Œuares de Descartes par Jules Simon. 1868).

الذى نشرة ديكارت بالفرنسية سنة ١٦٥٠، وجملة رسائل أكثرها فى موضوعات فلسفية نظرية وبعضها فى الاخلاق.

أهم كتبه العلمية هى أولا كتابه فى الهندسة الذى أسس به الهندسة التحليلية، geometrie analytique وكتابه فى انحياز النور Dioptrique. وبحث أيضا فى التشريح بكتابه فى الانسان L'Homme. يقول بولى Buhle G.d.N.P.III. 1. 10 ان كتب ديكارت العلمية زادت اعتبار فلسفته، فصار مشهورا جدا بين أهل زمنه والمحدثين ولولا كتبه العلمية المذكورة لاحتمل أن لا تنال فلسفته شهرة كبيرة كالتى نالتها لاسيما عند المحدثين.

القواعد لارشاد العقل

كتاب ديكارت فى القواعد لارشاد العقل[١] لم يطبع إلا بعد موته، ولم يعلم لتأليفه تاريخ، ولكن يفهم من مضمونه أنه ألفه فى شبابه، قبل أن يضبط القواعد الموضوعة فى كتاب الاسلوب. استنتج باومان (U.H.G.d.P. III. 88 Baumann) من أبحاثه أن ديكارت كتبها على ما يحتمل بين سنة ١٦١٩ و ١٦٢٨، ويرى أن الكتاب دليل على نمو عقل ديكارت ولكن ليس له قدر مؤلفات نضجه.

ولنذكر قولا واحد من أقوال هذا الكتاب لم يكرره فى كتبه التالية وكان له تأثير فى فلاسفة فرنسيين إلى يومنا هذا.

قال (212): أن النظر الداخلى Intuition أو البصيرة من غير واسطة هى ادراكنا con-ception روح مراقب attentif ادراكا احسيا متغيرا ولا حكم التصور المغش والعديم النظام من طبيعته، ولكنه ادراك واضح بين evident لروح سليم asin مراقب ناشىء عن نور العقل وحده، وهو أتقن من الاستنتاج deduction نفسه لانه أبسط منه. (213) لابد من أن يكون وضوح وبيان النظر الداخلى متحققا فى كل قول وفى كل تعلل أيضا، raisonne-ment فإذا قيل مثلا أن جمع اثنين واثنين هو مثل جمع واحد وثلاثة فلابد أن يرى الانسان بالنظر الداخلى أن اثنين واثنين أربع وثلاثة وواحدا أربع وانه تنتج من ذلك مساواة الجمعين. أما الاستنتاج فهو حركة مستمرة غير منقطعة للفكر يرافقها نظر داخلى بين مفصل فى كل مدرك مفرد. نعرف بالاستنتاج أن آخر عقدة فى سلسلة فكرنا

منوطة بالاولى، وان لم ندرك العقد المتوسطة بنظرة واحدة. يوجد فى الاستنتاج سير وتتابع، ولا يوجد فى النظر الداخلى. لاتعرف المبادىء الأولى إلا بالنظر الداخلى، أما النتائج البعيدة فلا تدرك إلا بالاستنتاج(١). هذا هما طريقا العلم.

المقالة فى الأسلوب(٢)

وضع ديكارت المقالة فى الأسلوب (Discours de la methode) بالفرنسية وطبعت سنة ١٦٣٧. وقسمها إلى ستة أجزاء ، يشمل أولها ملاحظات فى العلوم، والثانى قواعد لاسلوب الاولية، والثالث بعض قواعد أخلاقية مستنبطة من الاسلوب، والرابع بيانات وجود الله والنفس والانسانية وهى أساس علم المعقولات والخامس نظام المسائل الطبيعية، والسادس المقتضيات لمزيد البحث فى الطبيعة.

حكى ديكارت فى الجزء الأول كيف تعلم فى مدرسة يسوعية وهى فتى، فنظر فى العلوم وشك فى ما سمعه من الفلسفة (130) التى يبنى عليها سائر العلوم (128) ولم يقنع إلا بالرياضيات لما وجد فيها من اليقين.

(132) ثم قال فى الجزء الثانى أن العلوم المنقولة هى مجموع غير متلائم، وهى مبنية على اسس غير متينة، (136) فلاجل ذلك عزم أن يترك معتقداته تماما، وأن يجمع بعدئذ فى عقيدته (créance) آراء حسنى أو نفس الآراء التى تركها إذا ضبطها بالعقل (raison). (137) قال انه لا يفيد جميع الناس ان قلدوه فى عمله المذكور (138) فان اغلب البشر إما أن يكونوا ضعفاء لا يقدرون على تميز الحق والباطل فلهم أن يتبعوا آراء الغير، ،وإما أن يسرعوا إلى الحكم وثوقا بقواهم، فبعد أن شكوا فى مبادئهم لا يستطيعون ملازمة الصراط الاقوم. (139) كلف ديكارت السعى فى هداية نفسه لانه وجد ان ليس هناك رأى غريب ومخالف للتصديق إلا وقان به أحد الفلاسفة، ثم انه رأى

---

(١) Œuu. C.T, XI 198 .

(٢) النظر الداخلى يشبه ماسمى البصيرة عند العرب، والبصيرة قال السيد الشريف الجرجانى (فى تعريفاته انها قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صورة الاشياء وظواهرها، وهى التى يسميها الحكماء (يعنى ابن سينا خصوصا على ما يظهر) القوة العاقلة، النظرية والقوة القدسية. يمتنع على غيراهل البصيرة التمييز بينها وبين الحدس او التخمين، ولاريب ان أهل التخمين اكثر عددا من أهل البصيرة، ولذا يكون غالبا ما يسمى بصيرة تخمينا.

فى أسفاره أن أهل البلاد يختلفون فى آرائهم وشعورهم متضادة (139) ولو كان بعضهم يستعمل العقل، ورأى أيضا كيف تعظم نتيجة التربية فى اختلاف العوائد، واعتقد أن كثرة الاصوات برهان لا قيمة له فى الحقائق التى لا يسهل اكتشافها، فالاقرب إلى الصحة أن يكون مكتشفها رجل واحد لا أمة بأسرها. لذلك عزم ان يبحث، وان يضع لاسلوب بحثه قواعد حتى يسير بأكبر الحذر كما لو مشى فى الظلام منفردا[١]. (140) وجد أن المنطق يفيد خصوصا من يريد أن يعلم شيئا قد عرفه، فأعرض عنه وجعل لنفسه أخيرا أربع قواعد لارشاد العقل استعان فى وضعها بأسلوب الرياضيات (142) المدقق الملازم للنظام والتسلسل.

(141) القاعدة الأولى أن لا أسلم أبدا بحقيقة أى شىء ما دمت لا أعرف أنه حقيقة لكونه ظاهرا واضحا بينا أمام روحى ظهورا مانعا لكل شك. القاعدة الثانية أن أقسم كل مسألة صعبة إلى أجزاء. القاعدة الثالثة أن أفكر بالترتيب والتدريج فابتدأ بالنظر فى أبسط الموضوعات (objets) وأسهلها، ثم أسير إلى معرفة الموضوعات الاكثر تركيبا، وأفرض نظاما فى المواضيع التى لا يسبق بعضها بعضا فى الطبيعة[٢]. القاعدة الرابعة أن اكمل إحصاء deomdrement أجزاء الابحاث وأؤلفها تأليفات جامعة، حتى أعرف يقينا أنى لم أهمل شيئا.[٣]

---

(١) Œuu. C.T.I. 121 .

- تدل شكوك ديكارت على الامتحان العظيم الذى يلاقيه المفكرون، بل وكثير من ضعفاء الناس من غير أهل الجمود والغفلة، فى زمن نشر العلم بالمطبعة والبحث الاستقلالى. قد تقضى حينئذ العقائد المتنافية بعضها على بعض فى ادراك القارىء المستقل بضعفه، وتعطل المبادىء الاخلاقية بعضها بعضا فى نظره، ولا يدرى إلى اى راى يلتجى، لانه فى كل مقام أو عقيدة يصيبه طعن واستهزاء وانتقاد أهل العقائد الاخرى، وربما كان الطعن اخف إذا انقاد إلى العقائد التى تلائم فى زمنه وامنه وأى الاغلبية، ولكن إذا قيل عقيدة أو مذهبا لا يقبله باطنه عذبه ضميره وخوفه فى وقت الخطر واقلقه بانواع القلق. واذا اشتد قلقه بعثه الألم على استعمال الجراءة للخروج من حالته فيقلد شجاعة الفلاسفة الكبرى. تلك الشجاعة التى جعلت بعضهم يخاطرون بكل شىء، ولا ينجح إلا إذا كان سليم السريرة حسن النية فاضلا. ذلك امتحان يسلم منه جمهور الضعفاء فى عصور يعلم فيها الحقيقة حزب من العلماء ويحفظونها ويساعدون اليها من يطلب امتحاناتهم التدريجية، ويعيش باقى الامة فى راحة نسبية (مثلما حصل عند قدماء المصريين والهنود مثلا) من تلك الوجهة، ولم يضللها بنتائج ابحاثهم القاصرة الباحثون الذين لم يصلوا إلى الحقيقة.

(٢) مثاله أن الباحث اذا رأى مظهرين عقليين هما الوجود وفكره فى الوجود فيقدم أحدهم على الثانى، ولو انهما لا يظهران منفصلين طبيعيا.

(٣) يعنى ان التحليل (Analyse) يجب ان يستعمل مع التاليف (symhese) يقول بولى (Buhle G.d.N.P.III.1.13) فى هذه القواعد انها منطق ديكارت، الا ان ديكارت لم يستعملها جيدا، ومازال يخطىء خصوصا فى مسلة بيان المدركات.

(146) ثم قال فى الجزء الثالث من كتاب الاسلوب أنه وضع لنفسه وقتيا أربع قواعد أخلاقية ليتمكن من ارشاد نفسه أثناء ابحاثه عن الحقيقة. القاعدة الاولى اتباع نواميس بلاده وعوائدها، والمحافظة على الدين الذى رُبى فيه بفضل الله، والاسترشاد فى باقى الامور بالآراء الاكثر اعتدالا والمقبولة غالبا وبالفعل عند أرشد الناس ممن حوله. (148) القاعدة الثانية الاصرار على سلوك واحد والاستمرار على أعماله بدون تردد فيها. القاعدة الثالثة (150) الاقتصاد فى طلب الاشياء الخارجية بناء على أن الانسان لا يملك تماما إلا افكاره. القاعدة الرابعة هى العزم على امضاء حياته فى تهذيب[١] culticer عقله وفى البحث عن الحقيقة تبعا لقواعد أسلوبه.

(156) الجزء الرابع والخامس من المقالة هما مجموع اشارات إلى مبدئه (158) «أنا افكر فأنا اذن كائن» وإلى سائر المبادئ التى فسرها واكملها فى كتاب التأملات ثم فى كتاب مبادئ الفلسفة أيضا. أما الجزء السادس فيحكى ديكارت فيه (206) كيف تردد فى طبع مقالته نظرا لاختلاف آراء الناس ثم (208) ويطلب من قرائه أن يقدموا له اعتراضاتهم على آرائه.

التأملات

فى باريس باللغة اللاتينية (سنة ١٦٤١) وترجم إلى الفرنسية فيما بعد[٢]. أهدى ديكارت كتابه إلى علماء اللاهوت، حيث أراد أن يجمع فيه براهينه فى وجود الله وفى بقاء النفس بعد الموت، التى قد أشار إليها فى كتاب الاسلوب (223). (226) ظن أن يضع بتأملاته أساس الفلسفة، (227) وكان قد عرضها على بعض أصحابه قبل اشهارها ليستفيد من اعتراضاتهم (229) قسم مؤلفه إلى ستة تأملات.

(235) فقال فى تأمله الاول أنه سلم منذ صغره بجملة آراء باطلة ظنها حقيقية، ثم بنى عليها آراء أخرى، ثم فهم أن الآراء المبنية على تلك الاسس الغير الثابتة تستلزم شكا شديدا[٣]، فحكم بوجوب التخلى التام مرة فى حياته من جميع آراءه المقبولة ليضع بناء

---

(١) تذكر هذه القاعدة حكم ابيكتيتوس ولكنها قاصرة عنها.

(٢) انظر (Œ uues dc. Descartes publiées Cousin Paris Leurault 1854 Tomt P.214).

(٣) يكرر هنا ديكارت بكلام آخر ما قاله شارون (Charron) ومرتابون آخرون (Ucberweg. II.G.d.P.III. 94).

جديدا على أساس جديد. (237) إن الاشياء التى سلمت بها إلى الآن بصفة كونها أكثر صحة وثباتا من غيرها كنت اخذتها عن الحواس أو بواسطة الحواس، ثم جربت مرارا أن الحواس تغشنا. (238) كذلك رأيت الاحلام قد تغشنى مرارا بتصورات باطلة حتى لا أجد مصداقا يقينا يمكن به التمييز الاضح بين كون الإنسان يقظاً، أو نائما. (239) فقد يجوز اذن ان لا يكون جسمنا كما ندركه بحواسنا.[1]

ولكن لابد أن نسلم بوجود بعض أشياء هى كائنة حقا (240) ومنها الطبيعة الجسدية على العموم وامتدادها مع المكان والزمان وأشياء اخرى أمثالها.[2]

(241-3) إلا أنى لا أدرى هل هناك إله قادر على كل شىء، أو جنى شرير يجعلنى ادرك تلك الاشياء مع عدم وجود أرض وسماء وجسم ممتد وصورة وكمية ومكان، ولا أدرى هل يغلطنى هذا الكائن اذا جمعت اثنين وثلاثة، أو عددت أضلاع مربع.

(246) ثم قال فى تأمله الثانى أن أرخيميدس لم يطلب إلا نقطة واحدة ثابتة لينقل كوكب الأرض من مكان إلى آخر، وان أمره شبيه بأمر أرخيميدس، فينظر إلى نتائج عالية لو اكتشفت شيئا واحدا يقينا مانعا للشك لفاز بتلك النتائج.[3]

(247) أفرض أن جميع ما أراه هو باطل، فماذا يمكن أن يعتبر صحيحا حينئذ؟. ربما لا يثبت اذن إلا عدم وجود شىء ثابت يقينى فى العالم. افلم أقنع نفسى حينئذ بأنى لست كائن ؟ (248) كلا بل كنت كائنا بلا شك إذا اقنعت نفسى بشىء أو إذا فكرت فى

---

(١) يعنى ان الانسان يجوز ان يرى نفسه فى المنام فى شكل غير شكل اليقظة، فليس هناك ما يضمن لنا ان جسمنا هو نفسه مشكلا بالشكل الذى نراه، وان له الوضع الذى نتخيله. لم يشك ديكارت فى مظهر ما يظهر له فى المنام أو فى اليقظة، ولكنه يشك فى كون المظهر فى نفسه هو كما يظهر للناظر.

(٢) لم يبين ديكارت لماذا يجب أن نسلم بحقيقة ما يسميه الطبيعة الجسدية وما يسميه امتداد الطبيعة الجسدية، ويتضح انه ليس السبب الاصلى لايمانه بتلك الاشياء بصضفة كونها كائنة حقا إلا شاكلتها، وهى شاكلة المكثر الذى يثبت من المبدأ حقائق دون أن يقنع بالحق الفرد.

(٣) تعريفات (ارخيميدس رياضى شهير عاش فى سيرا كوزا فى صقلية فى القرن الثالث قبل الميلاد) أحب ديكارت لو كشف عن وجه الحق تعالى كى يبنى عالما، لاحبا فى الحق من حيث هو بل من حيث أنه الوسيلة إلى احداث ما هو أقل منه، ففرضه الكامن اثبات الكثرة وميله الباطل هو اذن ميل المكثر الذى هو انعكاس ميل الموحد، ذلك المكثر الذى يجوز أن يسمى وثنيا لانه يعتبر المخلوقات اى آيات الاحد خصوصا، ويشغل بها عقله وقلبه ويهتم بها مثلما يهتم بلاحد الذى تشير إليه آياته بل اكثر، ويجعل معرفة الاحد سبيلا إلى التمتع بآياته بدلا من أن يجعل الآيات سبيلا ومجازا إلى الاحد فقط.

أى شىء. وإذا وجد كائن كثير التضليل والقدرة والمكر يغلطنى دائما فلا ريب فى أنى كائن إذا غشنى، فقولى « أنا كائن je suis أنا موجود jexiste هو حقيقى بالضرورة، كلما أنطق به أو أدركه cençois فى روحى esprit. (251) الفكر صفة لى attribut وهو الشىء الوحيد الذى لا يمكن أن يفصل عنى(١) . أنا كائن أنا موجود لا ريب فيه، ولكن فى كم مدة؟. مادمت افكر، فربما جاز أن يزول وجودى تماما إذا زال فكرى تماما.(٢)

لا أسلم الآن إلا بما هو حق بالضرورة، فلست اذن الا شيئا مفكرا، أى روحا exprit أى فهما entendement أو عقلا raison(٣). (253) ما أنا إذن إلا شىء يفكر؟ وما هو شىء مفكر؟ وهو شىء يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينكر ويريد ويأبى ويتخيل ويحس(٤). ليست هذه الاشياء المنسوبة إلى طبيعتى قليلة، ولكن لماذا لا تنسب إليها(٥)؟. الست أنا هذا

---

(١) يجعل ديكارت هنا للفكر معنى واسعا جدا، فإنه إذ فُرض انه كان هو هو طول حياته وكان طول حياته مفكرا، إذا الفكر لا ينفصل عنه، فلازمه الفكر فى نومه وفى بلاهة طفولته وغفلته ونعاسه عند التعب وهذيانه وقت الحمى، ثم إذا ادعى فى كل انسان ان الفكر لا ينفصل عن كينونته فقد جعل الفكر يعم هذر الجهل والجنون وفراغ الغبى عن العقل أيضا.

(٢) كثير من المفكرين إراد نقض مبدأ ديكارت «انا كائن إذا فكرت» أو افكر فانا اذن كائن» فقيل أنه يظهر فيه الدور ، لان قوله افكر يحتوى على «كونه» يفكر، فهو كما لو قال أنا كائن مفكر فانا اذن كائن، ولكن هذا الدور لا يبطل صحة قوله. قال كاسندى معاصر لديكارت هزؤا بمبدئه «انى اغتررت (او اشتبه على الامر) فانا اذن كائن» ولكن هزؤة يؤكد مبدأ ديكارت من حيث انه استدلال على الكينونة، فان كل شىء وحتى اثبات العدم (بالنسبة إلى من يثبته أو يقول العدم ليس كائنا) يدل على كينونة الشىء المذكور، سلبية كانت أو اجابية. قال ديكارت.
انا «شىء مفكر»، واضمر عندما قال ذلك كونه شيئا مفكرا (قبل كل شىء) وايضا كونه شاكا ومحسا ومنكرا ومثبتا الخ من حيث أن هذه الافعال كلها متعلقة بالفكر، ولكن يجوز أن يدعى بليد انه يفكر مع انه يحس فقط ويتكلم تقليدا، أو أن لم يكن لم يفكرا. صدق ديكارت اذ قال انا كائن، ولكن حينما قال انا شىء مفكر ادعى باطلا انه عرف نفسه وانه أجاب سؤاله عما هو المضمون فى قوله «ما انا إذن إلا شىء يفكر» فان تعيين أى كائن على الاطلاق (الذى يقال حتى فى العدم وفى ما يفوق الادراك والذى لم يقل ديكارت انه هو) لا يتم إلا بالنسبة إلى سواه وإلى الكل، بكونه هذا دون ذاك، أو هذا دون ذاك، أو هذا وذاك، والحال أن ديكارت لم يعين الفرق بين الكينونة المذكورة والكل (أى الكائنات عامة) حتى يمكنه أن يعين حقا ضميره بالنسبة إلى كل شىء.

(٣) يخلط هنا ديكارت جملة الفاظ من غير مبالاة باى تمييز بينها.

(٤) حيث أن ديكارت ربط وجوده بفكره بصفة عن وجوده جمع بقوله «مفكر» هذه الاشياء بصفة كونها أنواعا أو كيفيات للفكر، ولم يبين سبب وقوفه فى نسب جملة اشياء إلى نفسه فكان يمكنه ان يذكر الذاكرة والقوة الحاكمة واشياء اخرى بصفة كونها اياه. يشير إلى الاشياء المذكورة بصفة كونها هى هو فقط، ول يدل على وجه اختلافها، أى على سبب كونها متغايرة. لو اراد أن يستمر على طريق البحث التدريجى، الذى فرضه على نفسه، وجب أن يدل على سبب وجود تلك الاشياء المتغايرة حتى لا يثبت شيئا غير يقنى، وحتى يتضح كيف يكون هو الشاك مثلا أو المثبت إذا كانا الشك أو الاثبات يغايران الفكر.

(٥) فرض ديكارت ضمنيا وجود جملة اشياء واسترق من نفسه التسليم أو الايمان بها، ثم سال لماذا لا تكون منسوبة اليه، ولم يسال عن هذه الاشياء التى يريد ان ينسبها إلى نفسه أى عنها من حيث تغايرها لا من حيث كونها كلها هو.

الذى يكاد يشك الآن فى كل شىء[1] ، ولو انه يفهم ويعقل بعض الاشياء (254) ويثبت انها حقيقية وينكر جميع الاشياء الاخرى، ويريد ويرغب أن يعرف أكثر مما يعرف، ويابى أن يغش، ويتخيل أشياء عديدة ويحس أيضا باشياء كثيرة كانها من الحواس. هل يمكن أن تميز distingue عن فكرى احدى تلك الصفات او أن يقال انها منفصلة séparé عن ذات نفسى moi-méme؟ كلا فان من الواضح فى ذاته أنى أنا الذى يشك ويفهم ويرغب. وان قيل لى أن هذه ظواهر باطلة وأنى نائم، أجبت فليكن، فانه يتضح على الاقل أنه (255) يظهر لى أنى أرى نورا وأسمع صوتا واحس بحرارة. هذا لا يمكن أن يكون باطلا، وهو ما يسمى الحس وهو ليس الا تفكيرا.[2]

فليعتبر الان روحى esprit الموضوعات objets التى تظهر لنا فى الخارج[3] . (261) اذا حكمت على الشمع (مثلا) بانه كائن بناء على أنى أراه فبيان وجودى الذى استنتجه من كونى أرى الشمع هو أبين بكثير من وجود الشمع، فقد يجوز أن لا يكون ما أراه شمعا، أو أن لا أكون ذا عينين أرى بهما، ولكن إذا رأيت أو ظهر لى أنى أرى فلا يمكن أن لا أكون أنا المدرك شيئا. وما قلته فى الشمع ينطبق على سائر الاشياء الخارجة عنى والموجود خارجا عنى[4] . (262) يتضح لى الآن أن الاجسام لا تُعرف بالحواس أو بالخيال بل (بالفهم أو) بالعقل Entendement وأنها لا تكون معلومة بكونها مرئية، أو ممسوسة بالذهن، بل لكونها معقولة أو مدركة بالفكر، فأرى جليا أن ليس هناك شىء

---

(١) كلا لست الآن الذى يكاد يشك فى كل شىء بل الذى أصبح فى لمح البصر يصدق بجملة أشاء، وحول حقيقته إلى حقائق، دون أن ياتى بسبب لهذا التكثر وان يبين له حدا.

(٢) يعنى أن الشىء المفكر (الذى قال أنه ديكارت) هو مجموع صفات، ولكنه لم يعين حدودها ولا سبب تكثرها، وان تلك الصفات (أى الشاك والحاس وغيرها) انواع أو كيفيات أو غيريات مافى الفكر.

(٣) يثبت ديكارت أن هناك أشياء تظهر لنا فى الخارج، من غير أن يحدد أولا الخارج والداخل حتى يامن من الخطأ، فلعله ينسب إلى الخارج ما هو داخل إلى الداخل ما هو خارج، أو لعل هذا التمييز بين الخارج والداخل مبنى على شبهة او خطأ.

(٤) الأشياء التى لم يجسر أن تثبت آنفا من المبدأ انها خارجة وقال انها تظهر لنا فى الخارج قد اثبتها الآن فى الخارج، ولم يبين لماذا لم ينسب إلى نفسه ما جمعه فى لفظ «خارج» حيث أنه سمى المفكر فيه هو الذى يجعله خارجا لديه، فأين اذن الذى يجعله خارجا؟. إذا كان الخارج الغير، وصح أن بيان وجودى هو ابين من وجود جميع الاشياء الموجودة خارجا عنى، وان الوضوح علامة الحقيقة، كما رآه ديكارت، فوجب عليه أن يجعل وضوح حقيقة ذاته معيارا لوضوح حقيقة أى شىء غيره أو خارج عنه ولوضوح حقيقة ربه ودليلا مبدئيا عليه كما فعل.

تسهل معرفته connaitre اكثر مما تسهل معرفة روحى esprit[١].

(263) ثم قل ديكارت فى تأمله الثالث (264) أعرف يقينا أنى شىء مفكر[٢]، ولا يوجد فى هذه المعرفة الاولى إلا شىء واحد يجعلنى على يقين من الحقيقة، وهو وضوح وبيان ادراكى claire et distinck perception لما اقوله. أرى أنه يجوز لى أن (-jom uideor pro reg-ula posse statiere il me)[٣] اضع من الان قاعدة عامة هى أن جميع الاشياء التى تدركها ادركا واضحا جدا وبينا جدا هى كلها حقيقية[٤]. (266) حيث إنه ليس عندى سبب لاعتقد أن هناك إلها غاشا حتى انى لم أبحث بعد فى اسباب وجود إله، فاذن ما كان يمكن أن

---

(١) لعل ديكارت ظن ان يقول شيئا جديدا مهما فى تامله الثانى المذكور مع ان اكثر ما استجده من مبدئه تزول جدته بقراءة بعض اقوال اغسطينوس (Augustin) المعلم المسيحى العائش فى القرن الرابع. قال اغسطينوس فى الفصل العاشر من كتاب فى الثالوث انه يتاتى للناس الشك فى ماهية الاصل الذى يحيى ويتذكر ويفهم الخ، من يستطيع أن يشك فى وجود الحياة بعينها والذاكرة والعقل والارادة والفكر والمعرفة والقوة الحاكمة؟. كون الانسان يشك هو دليل على أنه حى، وعلى انه يتذكر الاسباب التى لاجلها يشك، وانه يفهم انه يشك، وانه يريد أن يكون على يقين، وانه يفكر، وانه يعلم انه لا يعلم، وانه يحكم فى انه لا يجب أن يصدق من غير روية. هذه الاشياء لا يستطيع أن يشك من غير تلك الاشياء. ثم قال (De ciu. Dei X. I, 26) ان النفس تعرف نفسها ولا تعرف المادة فليست اذن مادة، فماهيتها هى ما تعرفه من نفسها، اعنى انها فكر . ثم (Soliloq. II. 13) إن قيل لى وكيف اذا كنت مخطئا اجبت بأنى كنت فانا اذن كائن ، فمن ليس كائنا لا يستطيع ان يخطىء. اراد اعسطينوس بذلك ان يستدل على وجود الله من وجود أصل عاقل فى الانسان غير منسوب إلى المادة، ثم اراد ان يستدل على الثالوث من اعتباره ضمير الانا من ثلاثة وجوه. يتضح ايضا ان مبادىء ديكارت الظاهرة فى التامل الثانى تشبه مبادىء كامبانيلا (انظر فى بابه).

(٢) قد ظهر آنفا ما أعظم سعة معنى الفكر فى اصطلاح ديكارت وعدم تعيين الحد بين الشىء المفكر وما سواه، اى ما سماه الشىء الخارج، ثم ان ديكارت يقول انه « شىء مفكر » لا « الشىء المفكر » فلم يعين حدود فكره، لا من جهة التاليف، اى من جهة الفكر العام ، ولا من جهة التحليل اى الاشياء المفكرة، ويدعى ديكارت مع عدم التعيين المذكور انه عرف يقينا انه شىء مفكر، فقد جعل اليقين واسعا قليل التعيين مبهما مثل فكره.

(٣) هذا يبين يقين ديكارت تبعا لكلام ديكارت نفسه « اى انه يجوز لى ان » فما أكثر قناعة المكتفين بهذا اليقين. مصداق ديكارت اى الوضوح هو من مصاديق الرواقيين الاولين (انظر الرواقيين الاولين. المنطقيات) .

(٤) هكذا اصبحت الحقيقة عند ديكارت حقائق باذن يقينه المذكور. قال اوبرفك هاينس (U.H.G.d.P III. 96) جعل ديكارت وضوح المعرفة مصداق حقيقها، ونسى فى ذلك ان خبرة الوضوح المذكورة هى نسبية ، ثم قال كلما اقنع بأنى اعرف شيئا واضحا وبينا فانا مجبور على ان اعتبره حقيقيا، ولكن لا انسى أن المعرفة التى تظهر لى واضحة يجوز أن تصبح معرفة ناقصة او غالطة بعد التعمق فى التامل. حقيقة التمية السموية واضحة عند الادراك الحسى، ولكن يجوز رفعها بالبحث العلمى، وكذلك صحة اى درجة من درجات الفكر يجوز أن تزيلها درجة أخرى ولاسيما صحة فكر ملتفت إلى المحسوسات اذ جوز أن يحذف منه شىء أو يرفعه فكر ملتفت إلى مبادىء المعرفة. لا يصح أن تنسب الحقيقة العليا الخاصة بدرجة عليا إلى درجة هى ادنى منها ، والتى لابد ان يعتبرها صاحبها حقيقة ولو انه يغلط نفيه فى ذلك تغليظا طبيعيا، ولا يصح أن ينسب ذلك التغليط إلى غش وخداع (يعنى إلى غش كائن غير المغرور يريد أن يغش غيره) . وقد اصاب اوبرفك فى اقواله المذكورة وكلامه مهم.

يكون هذا الاعتقاد إلا داعيا ضعيفا جدا للشك، ولكن يجب أن أبحث فى هل هناك إله، واذا وجد فهل هو غاش؟ فمن غير ذلك لا أرى أنى أستطيع اليقين فى أى شىء. (267) (ثم التفت ديكارت إلى البحث فى وجود الله فقال: بعض أفكارى Pensées هى كصور الاشياء images des choses وهى التى يليق أن اسمها فكرات idée كما اذا تمثلت jeme représente انسان أو وحشا وهميا أو السماء أو الله نفسه. ثم من أفكارى ارادات volontés أو مشاعر affections وأحكاما Jugements. الفكرات اذا اعتبرت فى أنفسها لا يمكن أن تكون باطلة، فإذا تصورت وحشا وهميا كونى اتصوره هو حقيقى (268) لا بطلان أيضا فى المشاعر، أو الاراده فيمكننى أن ارغب فى أشياء لم تكن أبدا، ولكن كونى أرغب فيها هو حقيقى. أما الاحكام فلابد أن أحذر فيها الخطأ، وأهم الخطأ فيها أن أحكم بأن الأفكار التى هى فى تطابق أشياء خارجة عنى[1].

يظهر لى أن بعض الافكار idée غريزية لى innatoe وأخرى آتية من الخارج أو عارضة aduentitioe وأخرى مصنوعة صنعتها انا a me ipso factoe. كونى أقدر على ادراك ما يسمى شيئا ما أو حقيقة ما أو فكرا ما هو غريزى فى طبيعتى على ما أرى[2]. أما كونى أسمع صوتا، أو أرى الشمس، أو أحس بحرارة فانى اعتبرت إلى الآن أن هذه الادراكات هى آتية من أشياء كائنة خارجا عنى[3]. ثم يظهر لى أن بنات البحر sirénes (269) والحيوانات الوهمية مختلقات ومختراعات روحى. (272) يخطر لى اسلوب للبحث فى أنه هل يوجد بين الاشياء التى أحوز فى فكراتها أشياء هى موجودة خارجا عنى أولا. اذا اعتبرت تلك الأفكار من حيث إنها كيفيات التفكير فقط certaines façons de penser فيظهر لى أنها كلها صادرة procéder منى على السواء، ولكن اذا اعتبرتها صورا images يُمثل représentent بعضها شيئا وبعضها شيئا آخر فلا ريب فى أنها مختلفة جداه

(١) هذه الجملة مبهمة لانه لم يعين الحد بين الأنا المفكر، الذى حكم عليه بانه هو، وبين ما سواه أو ما هو خارج عنه، فان المفكر فيه اذا فكر ديكارت فى ديكارت ليس خارجا عنه إلا مجازا، وكذلك ليس المحسوس خارجا عنه إذا أحس ديكارت بديكارت فهل ديكارت محدود بحسم لحم من حيث كونه شيئا مفكرا؟.

(٢) لم يقل أن « الشىء » و « الحقيقة » و « الفكر » افكار غريزية مع تغايرها، لانه يعنى أن نفس الاستعداد أو القدرة على ادراك بعض الأفكار (مثل فكرة الفكر والحقيقة والشىء) ادراكا بديهيا هى غريزية فيه وفى الناس الآخرين (T.X. 94).

(٣) يقبل ديكارت هذا الاعتبار بدون انتقاد، فهو لم يعين بعد «اللا أنا» حتى يمكنه أن يذكر الخارج صدقا.

بعضها عن بعض أى أنها متغايرة différentes، فان التى تمثل جواهر هى أكبر شيئية موضوعية réalite objectice من الذى لا تمثل إلا كيفيات modes أو عوارض accidents ، أعنى أن لها بواسطة تمثيلها par repr´´sebtation نصيبا particident أكبر فى درجات الكينونة والكمال من الثانية(١). ثم أن الفكرة التى بها أدرك إلها سرمديا éternet لا نهائيا قيوما immuable عليما بكل شىء وقديرا على كل شىء وخالقا لجميع الاشياء التى هى خارجة عنه تلك الفكرة لها شيئية موضوعية أكثر من الشيئية الموضوعية للفكرات التى (273) تمثل لى الجواهر المحدودة . ثم لابد أن يكون مقدار شيئية العلة الفاعلة cause efficiente على الاقل مساويا لمقدار شيئية معلولها . (267) فاذا وجدت أن الشيئية. أو الكمال الموضوعى perfeclion objectice لاحدى أفكارى عظيمة القدرحتى أنى اعرف بينا بوضوح clairement أن تلك الشيئية أو ذلك الكمال ليس موجودا فى صورى formellement ولا للغاية éminemment(٢) بحيث لا يمكن أن أكون أنا علة تلك الفكرة فلا بد أن أحكم بأننى لست كائنا موجودا وحدى فى العالم وبأنه يوجد شىء آخر هو سبب تلك الفكرة . (أجد فى نفسى) أفكار تمثل لى رجالا آخرين أو حيوانات أو ملائكة، ومن السهل أن أتخيل (277) امكان نشوئها فى نفسى من امتزاج mélange وتركيب com-position أفكارى فى الله وفى الاشياء الجسدية، ولو لم يوجد خارجا عنى رجال آخرون فى العالم ولا حيوانات ولا ملائكة(٣). أما أفكار الاشياء الجسدية فلا أرى فيها عظما أو فضلات كبيرا يوجب انكار صدورها منى وأما، النور والالوان والروائح والاصوات والطعوم والحر والبرد وسائر الملموسات فهى مظلمة مبهمة فى فكرى، حتى أنى أجهل هل هى حقيقية أو باطلة، أعنى أجهل هل أفكارى لتلك الاشياء هى أفكار أمور شيئية أم

---

(١) يعنى انه اذا فُصلت فكرة المفكر عن المفكر فيه تكون الفكرة صورة من المفكر فيه، ويتضح أنه يتذكر هنا الأفكار الارسطوطالية التى هى صور ماخوذة منتزعة عن اشياء، او انه يفكر فى المحسوس بصفة ان التذكار بمثل المحسوس. مراد ديكارت بالشىء الموضوعى ما هو فى نفسه ومراده بالجواهر ما يحمل صفات (على نمط ارسطو طاليس) .

(٢) اخذ ديكارت عن المدرسين هذه الاصطلاحات، فيعنى بالموجود الصورى موجودا بصورته (الارسطوطالية) اى بماهيته الادراكية المقابلة للمادة مقابلة التمام الفعلى للاستعداد، فكأنه قال أن الكمال الالهى ليس موجودا فيه (أى فى ديكارت) فعلا .

(٣) الراى بامكان نشؤ افكار من تركيب شبيه بالتركيب الكيماوى هو راى لا باس به اذ أن كل شىء مركب إلا البسيط الاحد ، غير ان هذا النشء يقتضى نورا كثيرا وقدرة. وقد سعى أفلوطين فى احداث بعض الأفكار من تركيب أفكار أولية (انظر الصادر الأول وهو العقل فى نظريات أفلوطين).

لا تمثل تلك الفكرات إلا كائنات (278) وهمية يستحيل وجودها qui ne pcucent existere[١]. هذه الاشياء إذا كانت باطلة fansses فيعلمنى me fait connaitre النور الطبيعى la lumiére naturelle[٢] انها آتية من العدم، أى أنها ليست فى إلا لان فى طبيعتى نقصانا أى احتياجا إلى شىء وليست كاملة تماما، أما إذا كانت حقيقية فحيث انها (279) تُظهر لى شيئية قليلة حتى أنى لا أستطيع أن أميز بين الشىء الممثل واللاشىء فلا أرى لماذا لا أستطيع أن أكون أنا محدثها auteur[٣]. (280) يبقى اذن على أن أنظر فى فكرة الله فقط لأرى هل فيها شىء غير ممكن صدوره من ذات نفسى. أعنى باسم الله جوهرا substanee لا نهائيا لا يزول ولا يحول مطلقا عليما بكل شىء وقادرا على كل شىء خالق ومحدث نفسى وجميع الكائنات (ان صح أن هناك كائنات)[٤]. هذه الفضائل auantages عظيمة جدا وهى تفوقنى كثيرا فكلما تأملتها رأيت أنى لا أقنع بكون فكرتها صادرة tirer son oriyine منى وحدى. لابد أن تنتج من جميع ما سبق أن الله موجود. فلو أن فكرة الجوهر موجودة فى لكونى جوهرا ما كان يمكننى أن أدرك فكرة جوهر لا نهائى مع كونى كائنا نهائيا لو لم توضع تلك الفكرة Je n'aurais pas lidée فى من فعل جوهر ما لا نهائيا حقا ueritablement . ولا يجوز أن أتصور أنى لا أدرك اللانهاية بفكرة حقيقية، بل بمنقى ماهو نهائى فقط (281) فأنى أرى أن فكرة الجوهر اللانهائى هى أكثر شيئية من فكرة الجوهر النهائى[٥]. (284) لو كان الله غير موجود

---

(١) هذا القول مبهم مثل الأفكار التى يسميها ديكارت مهمة، فان مثلت تلك الأفكار كائنات وهمية فقد مثلت كائنات لا يستحيل وجودها الوهمى، ولو استحال وجودها الحسى مثلا او الجوهرى المطلق. يتضح من ذلك أن ديكارت يعنى بالوجود الشيئى وجود ما هو فى نفسه وبنفسه ، وحيث أن ذلك هو وجود الوجود (أى الوجود الصحيح) يسمى ما عداه غير موجود او غير شيئى ، إلا أنه لم يعين اولا ما هو شيئى حقيقى حتى يمكنه التمييز الواضح بينه وبين وبين ماعداه درجة فدرجة.

(٢) يشير ديكارت بالنور الطبيعى إلى البصيرة أو النظر بغير واسطة المذكور فى كتابة فى القواعد لارشاد العقل (212).

(٣) يعنى أن العدم أو اللاشىء هو فكرة خالية (بقدر الامكان) من الماهية مثل فكرة الخلو او الهاوية، ويوجد بين ماله اقل الشيئية الممكنة وبين ما هو شىء كائن لكينونته جملة درجات، وهناك جملة أشياء قريبة إلى حد العدم لا تفهم واضحا لانها تكاد تخلو من ماية فيكاد يستحيل أن يقال أو يدرك ماهى ، ولو كثرت الاسماء التى تطلق عليها (انظر الكتاب السادس XX و XXI من السياسيات لافلاطون) .

(٤) يعنى انه لم يتضح بعد هل هناك أناس وحيوانات واشياء اخرى موجودة من غير ديكارت نفسه اولا، ولكن يتضح ان فى ديكارت فكرة جوهر يفوقه لانه لا نهائى ومطلق وعليم وقدر وسرمدى، فحيث أنه يفوقه ، اى يشتمل على اكثر من ديكارت ، فهو العلة وديكارت هو المعلول فليس علته.

(٥) قال اوبرفك (U.II.G.d.P. III. 97) أن ديكارت لم يعتبر كما ينبغى الاعمال الفكرية التدريجية (successibc Ideaiisimng) التى بها يُكسب المضمون الاثباتى الذى هو فى فكرة اللانهائى عندما انكر كون مدرك اللانهائى نفيا =

فمن أين كان يتأتى لى الوجود؟ هل من ذات نفسى ؟ (كلا) اذ لو كنت محدث Lautenr وجودى ما كنت اشك فى اى شىء (285) وما كنت أرغب فى شىء وما كنت افتقد اى كمال؛ لانى كنت منحت نفسى جميع الكمالات التى ادركها[١].

(286) ثم انه يجوز ان تقسم مدة حياتى إلى أجزاء لا نهاية لها غير متوقف بعضها على بعض، فلا ينتج من كونى موجودا قبل الآن بقليل أن أكون موجودا الآن ضرورة ، وانما هناك سبب يحدثن فى الوقت الحاضر ويخلقنى إعادة اى يبقينى[٢] .(287) ولكن لعلى خلقت من والدى، او من اسباب اخرى اقل كمالا من الله، كلا فان من البين ان مقدار شيئية العلة لابد أن يساوى على الاقل مقدار شيئية المعلول، فحيث أننى شىء مفكر فلابد أن تكون علة وجودى شيئا مفكرا أيضا حائزا لفكرة الكمالات التى انسبها إلى الله[٣]. هذا السبب اذا كان موجودا من نفسه فهو الله، واذا اقتبس وجوده من (288) غيره فيطلب لهذا السبب الثانى سبب إلى أن يوصل بالتدريج إلى سبب اخير هو الله[٤] . التسلسل اللانهائى فى ذلك مستحيل اذ ليس المقصود السبب الذى خلقنى قبلا فقط؛ بل هو الذى يبقنى الآن . (289) بقى على أن أنظر فى أنه كيف اكتسبت فكرة (الله) فانى ما

=

فقط. كذلك نرى أنه وجب على ديكارت أن يعتبر فكرة اللانهائى مركبة من نفى الحد واثبات شىء نفى حده ، أما نفى الحد اى اللانهاية فهى فكرة غير كاملة لانها لا تتم ابدا ، اى لا يتم لها مضمون صحيح بل مضمونها ناقص دائما. واما فكرة العليم بكل شىء فحيث أن ديكارت مازال يشك وقت اثباتها فى انه هل معه كائنات أخرى واى أن جملة فكراته فى المحسوسات كانت أنقص منه وانه جاز أن تكون معلومات صنعها هو فبقى لتلك الفكرة معنى العليم بديكارت خصوصا ثم الحائز لأفكار مظلمة أنقص من ديكارت ربما نعها ديكارت. وأما القدير على كل شىء فبقى له معنى المتصرف بديكارت وبما يمكن ان يكون تابعا لديكارت أذ يجوز أن كون ديكارت صانعه.

(١) نسى ديكارت انه لا يسحيل ان يفرض ان يكون هو محدث نفسه اى محدث ادراكه لنفسه ارتجالا وأن يشك فى نفسه وأن يرغب فى كمال صفاتى ويسعى لنيله حتى يناله، بفرض أن يكون أصل الوجود الذى يذكره غير عالم بنفسه مثل الواحد عند أفلوطون مثلا.

(٢) نسى ديكارت أنه لو كان هو الموجود المحدث الاول لما كان هناك شىء يقتضى من ديكارت أن يحدث نفسه فى كل وقت ولا فى وقت أصلا، ولما كان هناك وقت غير الذى يحدثه ديكارت.

(٣) يظهر أن هذه فكرة تابعة لاعجاب المفكرين بالفكر اى بأنفسهم، وبتفضيلهم الفعل المفصل الذى تتم جميع أجزاؤه بالفكر والارادة على الفعل الذى يتم من غير ان ينتبه فاعله لاجزائه. قد يزول هذا الاعجاب اذا اعتبر أن كثيرا من الاعمال الفكرية والارادية والاخلاق التطبيعية تصر من الافعال التى لاينتبه لها فاعلها عند ما تصبح ملكة وطبيعة له، كما يرى ذلك مثلا بالتمييز بين مشى الطفل والرجل وبين كلام طلبة علم لغة أجنبية وكلام أهلها.

(٤) يفرض ديكارت أن خالقه لابد ان يكون شيئا مفكرا لان خالقه لابد أن يجوز على الأقل كمالات ديكارت كلها ومنها الفكر.

قبلتها من الحواس وليست من مفتريات روحى (290) فهى اذن غريزية فى ، أى خلقت معى وقتما خلقت مثلما خلقت فكرة نفسى[1] .(291) هذا الاله الذى أرى فكرته فى هو خال من جميع النقائص، فيتضح من ذلك أنه لا يمكن أن يكون غاشا، أو مضلا؛ لان النور الطبيعى يعلمنا أن الغش تابع لبعض النقصان بالضرورة.

يعلمنا الايمان أن السعادة الاخروية ليست إلا النظر إلى الجلال الالهى، فنحن نشعر منذ الآن بأن التأمل المذكور ، ولو أنه (292) أقل كمالا بكثير من ذلك النظر، يمعتنا بأكبر الرضا الذى يمكننا ادراكه فى هذه الحياة.[2]

ثم استنتج ديكارت فى باقى تأملات نتائج من كونه الله صادقا ueracitas[3] . (293) فقال فى تامله الرابع فى الحق، والباطل (302) ان أخطائى لا تأتى إلا من كون ارادتى أوسع ample وأكثر امتدادا étendue من فهمى entendement أى من كونى لا أحبسها فى حدود فهمى بل أمدها إلى (الاشياء التى أفهمها وإلى) الأشياء التى لا أفهمها أيضا، فقد تختار اذن بالباطل بدل الحق[4] والشر بدل الخير. ذلك أصل أخطائى وذنوبى.

---

(١) يعنى أن تلك الفكرة فيه، ولكن لا يحتمل أنه ظنها موجودة فى كل انسان إذا عرف تاريخ الحكمة كله.

(٢) انتقد بولى أسلوب ديكارت فى اثباته وجود الله فى تامله الثالث، فقال ان ديكارت ينتقل من فكر إلى آخر سريعا، أى ان تامله ضعيف الارتباط وانه يدور فى قياسه ، فانه اعتبر أولا الوضوح والبيان مصداق الحقيقة، وسلم بأن الاغترار فى ذلك ممكن (266) ، ثم استنتج من ادراكه الواضح لكائن كامل وجود ذلك الكائن وجودا ضروريا وبعدئذ استنتج صحة صدقه (أى خلوة من الغلط) من وجود ذلك الكائن. وبالجملة فاستنتج من صدقه قابل للشك وجود الله اليقينى، ثم بذلك اليقين جعل صدقه خليا من الشك مادام وضوح وبيان الفكر فى نفسه مصداقا قابلا للشك فلابد أن يكون وجود الله قابلا للشك. مادام مؤسسا على ادراكه البين الواضح ، ثم مادام وجود الله قابلا للشك لايمكن أن يستنتج منه وجود حقيقة يقينية بصفة ان الله من بها على الروح. هذا كلام بولى وقال اوبرفك (U.H.G.d.P. III. 98) ان فكرة الله لا تضمن وجود الله إلا اذا وحدنا بين الله عينه وبين فكرتنا فيه. لايشك أحد فى أن فكرة الله. موجودة فينا عندما نفكر فيها بواسطة ذلك التفكير ، ولكن ديكارت لم يوحد بين الله بعينه وبين فكرته فى الله بل اعتبر الله الموضوع المفكر فيه عندما نفكر فى الله ولم يعتبره تلك الفكرة بعينها. أما نحن فنقول انه لايمكن أن يوحد يقينا بين ذات الله وبين فكرة فى تلك الذات إلا الحق بعينه، لانه هو الذى يكون ضميره المدرك هو مدركه عندما يدرك الله. ثم أن كل مخلوق سواه أو كل من يعتقد أن حقيقة فكرة تحتاج إلى مصداق غير ضميره ليس على يقين، أى لا يستحيل أن يشك فى صدق هذا الغير الذى يجعله يدرك الحقيقة ، ولكن عدم اليقين لا يمنع عنه الايمان . أما ديكارت فيدعى اليقين مع انه يريد أن يحقق حقا هو غيره.

(٣) حيث انه قد ثبت من انتقاد التأمل الثالث المذكور أن ديكارت ليس على يقين مما يقول وظهر ضعف مبدئه فيتضح أن الاثباتات الموجودة فى باقى تاملاته عبارة عن اعتقادات يسلم بها من يشاء (أو يهوى) وأهميتها الفلسفية أقل من أهمية الاثباتات السابقة.

(٤) يعنى أنه قد يتطلع إلى مالا يدركه بهذا الحكم لديكارت نفسه هو أتم انتقاد نظرياته.

(303) كلما أمتنع عن الحكم فى شىء لا أفهمه واضحا بينا أفعل الصواب ولا أخطأ ، ولكن اذ أنكرت ذلك الشىء أو أثبته فلا أستعمل اختيار كما ينبغى ، ولا ريب أنى أخطأ اذا اثبت ما ليس حقا . (307) كلما حبست ارادتى فى داخل حدود معرفتى وهى لا تحكم[1] إلا فى الاشياء التى يريها الفهم واضحا بينا استحال على أن أخطأ ، لان كل مدرك واضح بين هو شىء ما فلا يمكن أن يكون اصله العدم بل لابد أن يكون الله محدثه (308) فلا يمكن أن يحدث الله غلطا لانه كامل ، فالمدرك البين حقيقى والحكم بحقيقته حقيقى. يتضح لى بذلك اننى أصل إلى معرفة الحقيقة اذا حدقت فى جميع الاشياء التى ادركها ادراكا كاملا وميزتها عن التى أراها مظلمة مبهمة.[2]

ثم قال ديكارت فى تأمله الخامس فى ماهية الماديات أنه يريد أن يبحث فى أنه هل يمكن أن يعرف شىء يقينى فى الاشياء المادية بأن تميز أفكاره الواضحة فى تلك الاشياء من أفكاره المبهمة. يتصور بينا الكمية المتصلة، أو الامتداد فى الطول والعرض والعمق الذى هو فى (310) تلك الكمية بل فى الشىء الذى تنسب اليه الكمية المذكورة. ثم يمكننى أن أعدد فيها أجزاء وأنسب لكل جزء أنواع الكبر والاشكال والاوضاع والحركات ، ويمكننى أن أنسب إلى تلك الحركات مددا مختلفة.[3]

ثم قال فى تأمله السادس فى وجود الاشياء المادية وفى التمييز بين نفس ame الانسان وجسمه: انه (332) يدرك فكرة ذات نفسه واضحة بينة من حيث كونه شيئا ممتدا غير مفكر وغير ممتد فقط وهو يدرك فكرة بدنه بينه من حيث كونه شيئا ممتدا

---

(١) يخلط ديكارت الارادة بالحكم ، مع أنه كثيرا ما يحكم الانسان بحقيقة شىء أو صوابه وتتجه ارادته (مادامت هى غير الارادة التاليفية التى عرفناها فى اعتباراتنا المدنية للاخلاق) إلى خلافه .

(٢) شاء ديكارت أن يفرض أن جملة الاشياء الحقيقية منسوبة إلى الله وأما المظلمة فاصلها العدم وليس الله أصل العدم، فكانه من الثنوية (أى المانوية) . ثم شاء أن يفرض أن هناك حقيقة غير حقيقة الله التى قد ادعى اكتشافها ، فيريد أن يكتشف حقائقه العديدة ويسميها الحقيقة. يعتبر ديكارت أن ادراك العقليات هو الاوضح الاقرب وادراك الماديات أبعد بخلاف الذين يقولون بوجوب ادراك المحسوسات قبلا بصفة أنها واضحة حتى لغير العلماء . هذا بيان لاختلاف الناس فى ماهو بين وما هو بعيد عن البيان وان كان رأى ديكارت فى ذلك هو الاقرب إلى الحقيقة.

(٣) يعنى ديكارت أنه حينما يريد أن يبحث عن وضوح (أى عن حقيقة) الاشياء المادية يجد فى فكرة الامتداد ويرى أنه يتاتى له أن يميز فيه درجات بالاعداد ويدرك لاجزائه حركات وأشكالا، فيكفيه ذلك ليسلم بحقيقة ذلك كله، ولكن لم يبين ما أصل الحركة أى ما نسبتها إلى المفكر ولا ما هو العدد ولامتداد فى أصلهما . هو كما يرى كثير التصديق أو الايمان بأغلب ما يجول فى خاطره وقليل الانتقاد ، وقد خاذل ديكارت بتسليمه الكثير المذكور مبدأ تميز درجات الشيئية الذى اشار اليه آنفا (279) . ولم يوافق فيه أفلاطون بل قصر عنه (انظر ملاحظتى لقول ديكارت بصحيفة 279) .

غير منكر ، فيتضح من ذلك أن الأنا moi (لديكارت) أى نفسى التى بها أكون ما أكونه Je suis ce que je suis هى مميزة تماما وحقا عن بدنى وانها تستطيع أن توجد من غيره[1] . ثم أى أجد فى نفسى مقدرات فكرية مختلفة ، منها التصور والاحساس ، وانى أدرك conçois نفسى واضحا بينا من غيرها ، (333) فهى اذن مميزة عنى . فى مقدرة احساس ، وهى مقدرة اذ هى طاقتى على قبول أفكار الاشياء وعلى معرفتها، فما كنت استطيع استعمالها لو لم توجد فى، أو خارجا عنى مقدرة أخرى فاعلة قادرة على احداث تلك الأفكار . ليست تلك المقدرة الفاعلة من حيث إنى كائن مفكر فقط، ثم أنى أدرك أحيانا أفكار الاشياء من غير أن يكون لى دخل فعليا فى ذلك ، فلابد اذن أن توجد (المقدرةالمذكورة) فى جوهر غيرى . (334) حيث أن الله لا يغش وهو جعل فى اعتقادا شديدا بكون تلك الأفكار صادرة عن أشياء جسمانية فلابد أن توجد أشياء جسمانية[2]

الاشياء التى تدرك بأقل وضوح وبيان كالنور والصوت والالم وأمثالها تدعو إلى شك كثيرا (ولكن) لا ريب فى أن جميع ما تعلمنى الطبيعة يحتوى على بعض الحقيقة وأن اريد الان بالطبيعة الله نفسه، أو نظامه للاشياء وأريد بطبيعتى تركيب assemblage جميع ما أعطانى الله[3]. (338) تعلمنى تلك الطبيعة الهرب من الاشياء التى تحدث فى شعور senti-ment الألم و (339) الطلب للاشياء التى تحدث فى شعور اللذة ، ولكن يظهر لى أنه لا يجب أن نحكم أى حكم فى الاشياء الخارجة عنا إلا بعد البحث الروحى esprit فيها .

هذا هو ملخص التأمل السادس الاخير.

مباديء الفلسفة[4]

ظهر كتاب ديكارت فى مباديء الفلسفة Les principes de la philosophie باللاتينية أولا سنة ١٦٤٤ . وهو مقسم إلى أربعة أجزاء: الاول فى مباديء المعرفة الانسانية والثانى فى مبادئ الاشياء المادية matérielles والثالث فى العالم المرئى cisible والرابع فى الارض.

---

(١) يدخل ديكارت فى تلك النفس الاحساس والارادة والفهم والتصور (أنظر 67) ولكن لم يبين حدودها.

(٢) جميع معتقدات ديكارت مؤسسة كما يرى على ميل طبيعى وهو ينقاد اليه من غير انتقاد صحيح .

(٣) يظهر فى هذا الكلام تاثير الدواقيين كما يظهر فى مصداق الحقيقة عند ديكارت وفى أخلاقياته.

(٤) أنظر (Œuures de Descartes. V. Cousiu Paris Leurault. 1824. Tome. III) . ذلك راى أويرفك أيضا (U.H.G.d.P.III. 101) .

ليس تفصيل جميع ما وضع فى هذا الكتاب مهما من الوجهة الفلسفية ، فموضوع الجزء الثانى والثالث والرابع منه أخص بما بما يسمى الآن علم الطبيعات ، فسنعبر عن أهم ما فيه من الاقوال الفلسفية.

قال ديكارت فى مقدمة الكتاب (10) ان الحكمة ليست فقط تدبيرا صحيحا للامور prudence dans les affaircs ولكنها ايضا معرفة كاملة لجميع ما يطبق الانسان معرفته لارشاد حياته couduite de as uia وحفظ صحته واختراع جميع الصنائع ، ولابد أن تستنتج تلك المعرفة من الاسباب الأولية وأن يبحث الفيلسوف أولا عن تلك الاسباب (12) الخير الاعظم اذا اعتبره العقل raison الطبيعى من غير نور الايمان ليس إلا معرفة الحقيقة (13) من أسبابها الاولية أغنى الحكمة (24) الفلسفة مثل شجرة أصولها المعقولات métaphysique وجذورها الطبيعيات physique وفروعها سائر العلوم الراجعة إلى ثلاثة مهمة هى: علم الطب وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الاخلاق الكاملة الذى هو أعلى درجات الحكمة.

عاد ديكارت فى الجزء الاول من مبادىء الفلسفة إلى ذكر أقواله فى التأملات إلا أنه فصلها أكثر وسعى فى ضبط تسلسلها.[1]

أهم ما فى مبادئ الفلسفة هى تعريفات المبادئ (67) عرف الفكر قائلا أعنى بلفظ التفكير penser جميع ما يحدث se fait فينا بحيث أننا ندركه apercecons من أنفسنا par nous mémes بغير واسطة immédiatement فالفهم entender اذن والارادة uouloir والتصور imaginer والاحساس senir والتفكير شىء واحد lamémechos que penser[2]

(80) وقال فى اللانهاية infini وفى اللاتحديد indétini ان الاشياء التى لا نلاحظ فيها حدودا بحواسنا لا نثبت أنها لا نهائية بل نقول انها غير لا محدودة ، remaquons فنقول (مثلا) ان امتداد étendue الاشياء الممكنة لا محددة كى نخصص الله بلفظ لا

---

(١) سبقت تلك الاقوال لا فائدة من التكرار.

(٢) قال ديكارت (251 تاملات) لست إلا شيئا مفكرا والشىء المفكر هو شىء يريد ويابى ويتخيل ويحس، ثم قال (332 تاملات) انى أجد فى نفسى مقدرات فكرية مختلفة منها التصور بالاحساس وانى أدرك نفسى واضحا من غيرها فهى اذن مميزة عنى، والآن يرجع يقول ان الارادة والتصور والاحساس والتفكير شىء واحد، فيتضح من ذلك أنه تردد فى معرفة نفسه ولم تكن هذه بينة مع انه قال (252 تاملات) ليس هناك شىء تسهل معرفته أكثر مما تسهل معرفة روحى.

نهائى لاننا لانرى حدودا bornes لكمالاته ونعرف أنه لا يمكن أن يكون له حدود[1] (81) ثم قال انه لا يبحث عن الغايات التى قصدها الله فى خلق العالم فيسقط من فلسفته البحث عن الاسباب الغائية causcs finales اذ لا يجب أن يدعى الانسان ان الله عرفه تدبيره[2] . (83) يمكن أن ترجع أنواع التفكير façons de penser إلى التلقى aperceuoir بالفهم والتثبت على شىء se déterminer بالارادة . الحس sentir والتصور imaginer وادراك conceuoir أشياء عقلية intelligibles هى من أنواع التلقن ، وأما الرغبة désirer والنفور auersion والاثبات assirer والانكار nier والشك douter فهى من انواع الارادة uouloir[3] . (86) من البين أن لنا ارادة حرة libre يمكنها أن تقبل أى شىء donner son consentement تسلم به (87) أو أن لا تسلم متى تشاء quand bon lui semble ، ولكن بعد أن عرفنا عظم قدرة الله كنا ظالمين لو اعتقدنا أننا كنا نستطيع أن نفعل أى شىء لم يقضه الله eut ordonné قبلا. (88) لا يكفى عقلنا لنفهم كيف تدع قدرة الله أفعال الإنسان حرة تماما غير معينة indéterminée بالقضاء . (90) ثم عرف مبدأ الوضوح والبيان قائلا، أعنى بالمعرفة connaissance الواضحة claire معرفة تحضر ظاهرة présente et mamifesre أمام روح مراقب esprit attentif ، فنقول بقوة أننا نشاهد الموضوعات مشاهدة واضحة اذا حضرت أمام أعيننا واثرت agissent فينا بقوة كافية ، وكانت أعيننا مستعدة disposés للنظر اليها، وأعنى بالمعرفة البينة distincte المعينة بالدقة précise المفصلة différente عن غيرها، حتى أنها لا تحوى comprend فى نفسها إلا ما يظهر واضحا لمن ينظر إليها كما ينبغى . (91) مثاله اذا أحس الانسان بألم حاد فمعرفته بألمه واضحة بالنسبة اليه، ولكنها ليست بينة دائما اذ يخلطها confond غالبا بحكمه الباطل فى ماهية ماهو فى العضو المضرور اذ يظن ماهية ذلك الشىء مشابهة

---

(١) يخصص ديكارت الاله بلفظ لا نهائى نظرا لعدم نهاية (bornas) كمالاته، وكلن يعتبر هذه الكمالات شيئا اثباتيا، فعدم نهايتها هو عنده نفى حد لشىء مثبت.

(٢) يقبل هنا ديكارت الايمان بالغيب قبولا تاما ويتقاعد عن مقام الباحث فى احدى المسائل المبدئية المهمة، مع أنه ادعى آنفا حل المسألة الكبرى فى التدبير لالهى وهى مسألة انتساب التضليل أو الشر إلى غير الله.

(٣) كنا ننتظر من ديكارت أن ينشىء جميع فكراته من امتزاج وتركيب أفكاره فى الله وفى الاشياء الجسدية بعد أن قال فى التاملات (227) ، من السهل ان أنجيل امكان نشؤ أفكار رجال آخرين او حيوانات او ملائكة فى نفسى ولو لم يوجد خارجا عنى رجال آخرون ولا حيوانات ولا ملائكة ، ولكنا للاسف نرى أنه لا يحلل أنواع فكرة إلى مبادىء مسلم بها ، حتى أنه يتاتى عند قراءة اثباتاته هذه السؤال عما هو التسليم الاعمى.

semblable لفكرة الألم أو لمحسوس الالم، الذى هو فكرة ويدركه واضحا. فقد تكون اذن المعرفة واضحة غير بينة ولا تكون بينة إلا وهى واضحة.

أميز فى مدركنا كله جنسين يشمل أولهما: الاشياء المخلوقة والثانى الحقائق التى ليست شيئا خارجا عن فكرنا. (93) مثال الحقائق فكرنا فى أنه لا يمكن أن يصنع شىء من لا شىء فى أنه يستحيل أن يكون وأن لا يكون الشىء الواحد فى آن واحد وأن الذى يفكر لا يمكن أن لا يكون مادام يفكر. تلك حقائق فقط وهى حقائق سرمدية éternellcs، وليست أشياء (94) كائنة خارجا عن فكرنا وهى عديدة كثيرة جدا حتى يصعب تعديدها، إلا أن التعديد المذكور غير ضرورى اذ لابد أن نعرفها كلما تتأتى مناسبة التفكير فيما مادمنا خالين من معتقدات مبدئية باطلة أما الاشياء المخلوقة فالاحظ أنهامقسمة أولا إلى عقليات، أعنى جواهر عاقلة أو خاصيات منوطة بتلك الجواهر، وثانيا إلى أجسام أو خاصيات منوطة بتلك الاجسام. يناط بالجوهر المفكر الفهم والارادة وطرق المعرفة والارادة. وبالاجسام الكبر، أو الامتداد فى الطول والعرض والعمق والشكل والحركة ووضع الاجزاء وقابليتها للتقسيم وسائر خاصيات الاجسام. ثم هناك أشياء يجب أن تنسب إلى الاتصال الشديد بين النفس والجسم، فمنها اضطرابات، أو ميول نفسانية غير متوقفة على الفكر وحده، مثل اضطراب الغضب والفرح والحزن والمحبة، ثم منها الاحساسات كالألم والنور والالوان والاصوات والروائح والطعوم والحرارة والصلابة وسائر الصفات المحسوسة.

أعنى بالجوهر الشىء الموجود بحيث لا يحتاج إلى أى شىء آخر ليوجد[1]. اذا تكلمنا بالدقة فلا تنسب هذا الوصف إلى غير الله فلا يوجد شىء (أو جوهر) مخلوق يستطيع الوجود ولو لحظة واحدة أن لم تؤيده وتبقه قدرة الله، ولكن اسم الجوهر لا يناسب الاله

---

(١) اشار اوبرفك إلى ان هذا التعريف (U.H.Band, III. 126) (res quoe ita existit ut nulla alia re indi-gent at existendam) يتضمن ادراك السببية، اذ يلمح فيه إلى أن وجود غير الجوهر محتاج إلى جوهر فى وجوده، وهذا يخلاف الجوهر الارسطوطالى (Ousia) اى الماهية او ما هو الشىء فانه لا يتضمن ادراك السببية.

(٢) كانه يريد ان الجوهر يمكن ان يعتبر مطلقا او نسبيا، اى جوهر اوليا (او جوهرا من حيث هو) وجوهرا ثانويا اى جوهرا بالنسبة إلى غيره. قال اوبرفك (U.H.B.III.126) ان تعريف ديكارت للجوهر لا يتضمن الجواهر المخلوقة لانه انما أراد بالجوهر غير المحتاج إلى غيره فى وجوده، وهذا لا يشمل المحتاج إلى غيره فى وجوده، فالجوهر بالنظر إلى تعريف ديكارت لا يصدق على غير جوهر واحد، فلو وفى بتعريفه لما امكنه أن يعتبر إلا جوهرا واحدا. نرى أن ديكارت يضمن أن المشترك بين جواهره هو الحملية.

والمخلوقات بمعنى واحد[٢] نسمى المخلوقات جواهر ان لم نحتج إلا إلى مساعدة الله ، ونسميها صفات أو خاصيات تلك الجواهر ان لم تستطع الوجود من غير بعض المخلوقات الاخرى. وتنطبق فكرتنا المذكورة للجوهر على جواهر غير مادية أو جسمية على السواء ، لان المقصود بكونها هو أننا ندرك امكان وجودها من غير مساعدة شىء مخلوق.

تدل كل صفة على جوهر ، ولكن لكل جوهر صفة أولية تترتب عليها طبيعته وماهيته وتتوقف عليها صفاته الاخرى[١]. هكذا نرى أن الامتداد فى الطول والعمق والعرض تترتب عليه طبيعة الجوهر الجسمانى، والفكر ترتب عليه طبيعة الجوهر المفكر[٢]. كل ما ينسب إلى الجسم يفرض امتدادا فهو تابع لما هو ممتد ، وكذلك التصور والاحساس والارادة توقف على شىء مفكر، حتى أننا لا نستطيع ادراكها إلا به. ولكن ندرك الامتداد من غير شكل ولا حركة ، وندرك الشىء المفكر من غير تصور ولا احساس.

أعنى بنوع أو شاكلة الشىء أو كيفيته، أو خاصيته أو صفته شيئا واحدا، ولكن اذا اعتبرت تغيرا فى هيئة الجوهر، أو تنوعا فيه استعمل خاصا لفظ كيفية أو نوع ، واذا اعتبرت هيئة وجب أن يطلق على الجوهر اسما ما استعمل لفظ خاصية ثم اعتبرت أن تلك الكيفيات أو الخاصيات هى فى الجوهر تابعة له أسميها صفات. ثم حيث أنى لا أرى فى الله تغييرا ولا أحوالا فلا أقول أن له كيفيات أو خاصيات بل صفات ، وأسمى حتى فى الاشياء المخلوقة ماهو موجود فيها دائما على نمط واحد، كالوجود والدوام فيما يدوم ، صفة ولا أقول كيفة ولا خاصية[٢]. (99) بعض تلك الخاصيات أو الصفات هى فى

---

(١) احدث هنا ديكارت مغالطة فى معنى الصفة (Attribut المشتق من ad-tribuere ومعناه الانتساب إلى شىء) بانه جعل ماهية وطبيعة كل جوهر تترتب على احدى صفاته فان طبيعة الشىء وماهيته ليست صفة للشىء.

(٢) بنى ديكارت على الاشتباه المذكور بين الصفة والجوهر زعمه أن الامتداد هو طبيعة الجسم ، ولعله فعل ذلك لان تعوده النظريات الهندسية جعله يعتقد ان كل مادة فى نفسها ممتدة، وما كان يمكنه حل هذا الخطأ تماما إلا بان يعرف نسبة المادة إلى السبب الأول ، والحال انه تعامى أمام سر التكوين (انظر 81 و 87 و 88) فلم يمكنه اذن أن يعرف النسبة المذكورة.

(٣) يعنى أن التغيرات فى هيئة (او استعداد) الجوهر هى كيفيات ، وهيئة الجوهر الوقتية التى توجب أن يطلق عليه اسم من غير اعتبار تغيير فيه هى خاصة ، وان الاضافات أو (المنسوبات) التابعة للجوهر الملازمة له هى صفات وقد أثرت تعريفات ديكارت المذكورة فى الجزء الاول من مبادىء فلسفته تأثيرا كبيرا فى اسبينوزا.

الاشياء أنفسها وبعضها فى فكرنا فقط، مثاله أن الزمان، الذى تميزه عن الدوام على العموم ونقول فيه أنه عدد الحركة ، ليس إلا نوعا من تفكيرنا فى الدوام ، فاننا لا نعتبر أن دوام الاشياء المتحركة هو غير دوام الاشياء الغير المتحركة. اذا تحرك جسمان مدة ساعة احدهما بطيئا وثانيهما سريعا فلا نعد لهما إلا زمنا واحدا ولو كانت حركة أحدهما اكبر من حركة الثانى. ولكن حتى نجعل لدوام جميع الاشياء مقياس واحدا نستعمل دوام بعض الحركات المتساوية التى تتم بها الايام والسنين ونسميها زمانا ، وليس هذا الزمان إلا نوعا من التفكير فى دوام الاشياء الحقيقية[1] . وكذلك العدد الذى نعتبره على العموم من غير أن نتامل شيئا مخلوقا (معدودا به) هو غير خارج عن فكرنا، كما أن سائر الأفكار العامة المسماة بالكليات فى الفلسفة المدرسية[2] ليست خارجا عن فكرنا. الكليات ناتجة من أننا نستعمل فكرة واحدة لنفكر فى جملة أشياء جزئية بينها نسبة ما لا يختلف الكبر عن الشىء الكبير ولا العدد عما يعد إلا بواسطة فكرنا.

الجزء الثانى من مبادىء الفلسفة مجموع اثباتات فى مبادىء الاشياء المادية.[3]

قال ديكارت ان طبيعة المادة أو الجسم على العموم مرتبة على كونها ممتدة طولا وعرضا وعمقا ، لا على كونها صلبة أو ثقيلة أو ملونة أو محسوسة من أى وجه آخر[4]

لا يختلف المكان espace أو الحيز عن الجسم المتمكن أو المتحيز فيه إلا بواسطة فكرنا[5]. (134) نقول فى المكان أنه خال لم يحو شيئا محسوسا مع كونه يحوى مادة

---

(١) يظهر ان ديكارت يتخيل الدوام نوعا من الامتداد الغير المكانى يدركه بواسطة ادراكه للحركة أو للتكرار ، ويتخيل الزمان تكرار حركة معينة بالقياس من حيث انه يدرك فى الدوام.

(٢) يعنى عند المدرسيين السائرين على خطوات أرسطو.

(٣) هى موضوع علم الطبيعات خصوصا فليس لها غير محل صغير فى تاريخ الحكمة.

(٤) يعنى ان المادة مرتبة على الامتداد الثلاثى أى على المكان الهندسى. ترك ديكارت كرة الهيولى أى المادة الارسطوطالية التى ميزها المشائية عن الامتداد يجعله صورة فيها، ولم يعوض ديكارت فكرة المادة المشائية بفكرة أخرى مميزة تمييزا بينا عن الامتداد ، فصارا المادة والامتداد اعتبارين لشىء واحد عنده وهو وحدهما توحيدا شيئيا تثبيتا للفرق بين مادته وروحه.

(٥) حيث ان ديكارت اعتبر آنفا (322 تاملات) ان كل ما يرى فيه فكرنا تمييزا هو مميز حقا وإلا كان الله مغشا فكان يجب ان يعتبر الحيز والمتحيز مميزين شيئيا. يعنى ديكارت اننا اذا فكرنا فى حيز خال يمكنه ان يقبل اى جسم كان الحيز الفارغ مجردا فكريا لا أمرا شيئيا لان الحيز ملآن دائما من مادة ما لا نفارقه إلا بفرض فكرى.

مخلوقة وجوهرا ممتدا. (136) العدم لا يمكن أن يكون ذا امتداد.[١]

(137) لا توجد ذرات غير قابلة للتجزىء أى أجزاء مادية لا تتجزأ ، فإن تلك الاجزاء مهما صغرت وجب أن تكون ممتدة امكان تجزئها ثم نعلم أن المادة الممتدة المركبة للعالم هى غير محدودة لاننا بعد أن نفترى لها حدا ندرك وراءه أماكن تمتد امتدادا لا يعين له حد جميع الخاصيات التى نراها فى المادة هى ناتجة من كونها قابلة للتجزىء وللحركة فى جميع اجزائها ، فاختلاف أشكالها تابع لحركاتها. الحركة هى الفعل الذى به ينتقل جسم من مكان إلى آخر[٢]. خلق الله المادة مع حركة أجزائها وسكونها، وهو يبقى الآن باعانته مقدار الحركة والسكون اللذين وضعهما فى العالم عندما خلقه.

الحركة كيفية فى المادة المتحركة ولها مقدار لا يزيد ولا ينقص ولو زاد، أو قل مقدارها فى بعض أجزاء المادة. اذا كانت حركة جزء من المادة أسرع بمرتين من حركة جزء ثان وكان هذا الجزء الثانى أكبر بمرتين من الاول وجب أن نحكم بأن مقدارى حركتيهما متسويان.[٣]

من كمالات الله أنه لا يتغير أبدا، (ومن ذلك ينتج) أنه يحفظ فى المادة مقدارا واحدا من الحركة دائما.[٤]

الجزء الثالث من مبادىء الفلسفة فى العالم المرئى . رفض ديكارت نظرية بطليموس فى ثبات الأرض وحركة السيارات والثوابت حولها ، ولكنها لم يقبل صريحا نظريا

---

(١) ماذا يقول ديكارت فى ازدياد الديوان والحقوق المنفعلة والالتزامات والضرورة؟ اذا أقر احد بان عليه دينا عظيما وليس عنده مال ابدا الا يعتبر عن احتياج كبير هو اشد من عدم المال ؟ وقد قال ديكارت (127) ان الكبر لا يختلف عن الشىء الكبير وهو الدين فى مثلنا.

(٢) لم يعرف ديكارت الحركة الفكرية وانما حدد الحركة فى الاجسام كما حدد المادة فيما هو ممتد، وخالف فى ذلك مبدأ الوضوح الذى اتخذه مصداقا فان العقل يعقل حركة الفكر ولا يمكن أن تفسر التغييرات الفكرية من غير حركة. لم ينتبه ديكارت لكون عالمه وجميع ما اثبته موضوعا بحركة فكره ، ولعله فهم ذلك لو قارن نظرياته بنظريات أخرى مخالفة لها.

(٣) جعل ديكارت الحركة كيفية للمادة أو هيئة لها ويوقف عنده مقدار الحركة على مقدار (أو كمية) الجزء المادى المحرك وعلى السرعة فهو نتيجة ضرب مقدار جسم (masse) فى السرعة م . س = مقدار الحركة

(٤) يظن ديكارت أن التغيير فى مقدار حركة العالم ومادته كان يوجب تغييرا فى الاله ، بمعنى أن طبيعة الاله هى ناموس طبيعة العالم، كما لو كان الانفاق بين العالم والآله تاما.

كوبرنيقوس[١]، بل قال انه يجوز أن تكون الارض ثابتة وأن تتبع مع هذا حركة السماء (136) كالانسان القاعد فى سفينة تحمله من مكان إلى آخر لا يقال فيه أنه سار من هذا المكان إلى ذاك إلا مجازا.

فرض ديكارت أن الاجسام السماوية تنتج من حركة دورية أحدثها الله فى المادة. فرض أن اجزاء المادة هى جسيمات كروية وان التوزيع من المادة أيضا.

الجزء الرابع من مبادىء الفلسفة فى الارض، وقد تممه ديكارت بمقال فى الاحساس سنذكره. فقال ان النفس متصلة بالبدن كله، ولكنها تقضى أهم وظائفها فى الدماغ وثم تفهم وتتصور وتحس وذلك بواسطة الاعصاب. وتسير حركات الاعصاب بواسطة الاعصاب إلى محل مخصوص فى الدماغ الذى به تتصل النفس، وتلك الحركات بما فيها من التنوع تحدث فى النفس افكارا متنوعة ، وتسمى أفكار النفس المذكرة الواردة إليها من الاعصاب احساسات، أو ادراكات الحواس.[٢]

تنوع احساساتنا كله ناتج من كون اعصابنا متعددة وكون الحركات متنوعة فى كل عصب ، إلا أن عدد حواسنا أقل من عدد أعصابنا. أميز سبعة حواس منها حاستان يجوز أن يسميان داخليتين وخمسة خارجية. يجمع الحس الداخلى الاول الجوع والعطش وسائر الشهوات الطبيعية ، والذى يحث النفس على احساسات هذا الحس هو حركات اعصاب المعدة والحلق وسائر الاعضاء المعلقة بالوظائف الطبيعية التى يشتهى لاجلها . ويشمل الحس الثانى السرور والحزن والمحبة والغضب والغضب وسائر الانفعالات كلها، وهو متوقف خصوصا على عصب صغير يتجه إلى القلب وأيضا على أعصاب الحجاب وأعصاب سائر الاجزاء الداخلية. اذا كان الدم صافيا جدا ومعتدل الحرارة حتى أنه ينبسط فى القلب أسهل وأشد مما ينبسط عادة تتوتر الاعصاب الصغيرة التى فى مدخل أجواف القلب وتتحرك بنوع مخصوص من الحركة تسير إلى

---

(١) خوفا من اضطهاد أهل الدين على ما يظهر.

(٢) لم يميز ديكارت واضحا (كما يرى) بين المشاعر (sentiments) والاحساسات (sensations) .

حد الدماغ وتحث (أى تحدث) فى النفس السرور، وكلما تحركت تلك الاعصاب بذلك النوع من الحركة لاسباب أخرى أحدثت فى النفس شعور السرور المذكور. مثاله اذا تصورنا التمتع والفرح بشىء فلا يحوى تصور هذا الفرح شعور الفرح ولكنه يسير الارواح الحيوانية[1] من الدماغ إلى العضلات التى فيها تدمج تلك الاعصاب ثم تمتد بهذا الطريق أجواف القلب ثم تتحرك تلك الاعصاب بالكيفية المحدثة شعور السرو. اذا سمعنا خبرا مثلا حكمت النفس أولا فى أنه هل هو حسن أم سىء ، فإذا استحسنته سرت فى ذاتها سرورا عقليا محضا غير متوقف على اضطرابات البدن[2] ثم اذا سار هذا السرور من الفهم إلى التصور جعل السرور الارواح تسيل من الدماغ إلى العضلات التى حول القلب، ومن ثم يحدث فى النفس شعور السرور أى انفعاله وتحدث الحركات الاخرى لتلك الاعصاب بعينها المحبة والكراهة والخوف والغضب الخ من حيث كون تلك الاشياء مشاعر أو انفعالات النفس، أعنى من حيث كونها افكارا مبهمة لا تدركها النفس وحدها بذات نفسها بل باتصالها الشديد مع البدن. فيجعلها هذا الاتصال تتأثر من حركات حادثة فى البدن وهناك فرق كبير بين تلك الانفعالات ومعارفنا أو افكارنا البينة فيما يجب أن يحب أو يكره أو يخاف الخ، مع أن تلك الافكار والانفعالات كثيرا ما تجتمع . وكذلك الشهوات الطبيعية مثل الجوع والعطش والاخرى مميزة تماما عن شهوة الاكل أو ارادة من يريد الاكل أو الشرب أو جميع ما يظنه لائقا بحفظ بدنه إلا أن الشهوة أو الارادة المذكورة ترافق غالبا الشهوات الطبيعية المذكورة ولذلك سميت شهوات.

ثم قال ديكارت فى آخر كتابه ان اليقين المعلق باثباته هو يقين أخلاقى أى كاف لنؤسس عليه أخلاقنا (أى أعمالنا) بل هو أتم من اليقين الاخلاقى.[3]

---

(١) انظر كتاب انفعالات النفس (Tome IV. p.43) .

(٢) يظهر أن ديكارت أثبت هذا التمييز بين السرور العقلى والشعورى ليعلى محبة الله والسعادة على البدن وليجعلها ممكنة بعد زواله .

(٣) هذه مبالغة كما ظهر من انتقاد بولى (أنظر التعليقات لآخر التامل الثالث).

انفعالات النفس[١]

نشر ديكارت كتابه فى «انفعالات النفس» بالفرنسية سنة ١٦٥٠ وسعى به لتفسير ما سماه الانفعالات نظرا للنفس ولوظائف الاعضاء تبعا للمبادىء الظاهرة فى كتابه مبادىء الفلسفة.[٢]

(43) اثبت ديكارت أن الاعصاب هى مثل قصب صغيرة آتية كلها من الدماغ وحاوية هواء خاصا أو ريحا رقيقا جدا يسمى الارواح الحيوانية، وهذه أجزاء دقيقة من الدم[٣] .

(44) توجد فينا ما دمنا أحياء حرارة دائمة فى قلبنا، وهى نوع من النار يقوتها دم العروق ، وتلك النار هى الاصل الجسمانى لجميع حركات أعضائنا.

ينتج من تركيب آلة البدن أن جميع الحركات والتى تقضيها من غير ارادتنا (التى تشترك فيها مع الحيوانات) لا تتوقف على شىء إلا على تشكل أعضائنا وسير الارواح الذى تحضه حركة القلب، كما أن حركة ساعة تحدث من قوة زنبركها وشكل دواليبها.[٤]

يجب أن ننسب إلى النفس الافكار ، وهى نوعان أعنى افعالا وانفعالات أسمى أفعال النفس ارادتنا كلها، لاننا نلاحظ أنها صادرة من نفسها من غير واسطة وظهر لنا أنها لا تتوقف إلا على نفسنا . ثم يجوز أن تسمى انفعالات على العموم أنواع التلقيات والمعارف التى فينا لانها لم تضع ماهيتها من فعل النفس ولان النفس تقبلها من الاشياء التى تمثلها تلك المعارف[٥]اذا أقبلت على تصور شىء لا وجود له مثل قصر وهمى أو حيوان

---

(١) انظر (Œuures de Descartes. V. Cousin. Paris Leurault. 1824. T. IV) .

(٢) لا نذكر اذن إلا ما لم يسبق وضعه فى مبادىء الفلسفة وما له قدر فلسفى.

(٣) تلك الارواح المادية منوطة بادراك الرواقيين للروح.

(٤) يعنى ان الانسان من حيث انه حيوان هو غنى عما سماه النفس. اسس ديكارت بهذا الرأى النظريات المادية الحيلية فى الانسان فيستند اليه لاميترى (Lamettria) فيلسوف القرن الثامن عشر كاتب الآلة الانسانية (Ehomme machine) الف ديكارت كتابا فى التشريح ووظائف الاعضاء سماه «الانسان» (انظر L'homme Oeuures de Descartes. Tome.IV) شبه فيه الانسان بآلة من حيث انه حيوان.

(٥) قال فى التأملات (277) « من السهل ان اتخيل امكان نشؤ افكار تمثل لى رجال آخرين او حيوانات او ملائكة فى نفسى من امتزاج وتركيب افكارى فى الله وفى الاشياء الجسدية » اما الآن فيسلم من دون انتقاد بان المعارف لم تصنعها النفى بل النفس منفعلة . لا يرى ديكارت ان فلاسفة آخرين وضعوا او صنعواافكار ظنوها معارف وكانت خاصة بهم كما صنع هو افكارا ونظريات ، ولم ينتبه لتداخل ارادته ورغبته فى ذلك .

وهمى أو على اعتبار شىء عقلى صرف غير تصورى كما اذا اعتبار كل شىء عقلى ذات نفسها فان ادراكها لتلك الاشياء تتوقف على الارادة التى تجعل النفس تدرك الاشياء المذكورة فتعتبر هذه أفعالا غالبا لا انفعالات الادراكات المنسوبة إلى النفس بعينها ، وهى التى سأفسرها تحت اسم انفعالات النفس. انفعالات النفس هى ادراكات أو مشاعر أو اضطرابات النفس تنسب إلى النفس خاصة وتسببها وتبقيها وتقويها بعض حركات الارواح (الحيوانية)[١] النفس متصلة بالبدن كله، ولكن يظهر لى أن الجزء الذى تقضى فيه النفس وظائفها من غير واسطة هو لوزة صغيرة فى وسط الدماغ، وأخف حركات تلك اللوزة لها قدرة كبيرة فى تغيير سير الارواح (الحيوانية) ، وكذلك أقل تغيير فى سير الارواح له قدرة كبيرة فى تغيير حركات اللوزة المذكورة.[٢]

الأرادة حرة من طبيعتها حتى أنه لا يمكن أن تجبرها (لانفعالات)، فإذا ارادت شيئا جعلت اللوزة تتحرك الحركة اللازمة لاحداث النتيجة المناسبة لتلك الارادة[٣]. لا يمكن أن تحدث أو تزول انفعالاتنا من فعل الارادة (مثلما يحدث الكلام فى المتكلم) من غير واسطة ، ولكن يمكن أن تحدث أو تزول بواسطة التصور، مثاله أن الارادة لا تكفى للحث على الجراءة ولازالة الخوف بل لابد أن يقبل الانسان على اعتبار الاسباب والامثال المقنعة بأن الخطر غير كبير أو بأنه سيفرح وينال شرفا بالنصر ولاينال بالهرب إلا الندامة والعار عدد الانفعالات غير معين حده ولكن البسائط الاصلية منها ستة، التعجب والمحبة والكراهة والرغبة والسرور والحزن، فالاخرى إما أن تكون مركبة من هذه أو أن

---

(١) يبنى ديكارت كما يرى التمييز بين الافكار والارادات وبين الانفعالات (بالمعنى الاخص) على أن سبب الانفعالات هو بعض حركات المادة الرقيقة التى سماها أرواحا حيوانية، ويرى بولى (Buhle G.d.N.P.III.1.38) ان اعتبار الانفعالات (أو العواطف) انفعالات فقط لا افعالا كان خطأ مبدئيا فى ديكارت .

(٢) تفسير ديكارت الطويل لكيفية تعلق الانفعالات بوظائف الاعضاء تابع لهذا الافتراض الذى ظهر بطلانه فيما بعد، فان الغدة المذكورة (LaGlande pinéale) تكون احيانا متجمدة صلبة كالعظم فى الدماغ وقد وجد هالر (Haller) الطبيب الاسنفيسرى من القرن الثامن عشر انسانا عاش من غير تلك اللوزة ولم يظهر فى افكاره او فى شعوره نقصان ولكن ليس الخطأ فى أمر اللوزة أكبر نقصان كتاب الانفعالات بل هو ادراك نفس ذات أحوال عديدة فكرية وشعورية موازية لاحوال الجسم مع جعله الحركة منسوبة إلى البدن وتجاهله للحركة الروحانية فى تعريفه الحركة (انظر تعريفه للحركة مبادىء الفلسفة).

(٣) يتضح هذا الشكل الذى يؤدى اليه ظن ديكارت أن الحركة هى الجسم وأن النفس تجعل الجسم يتحرك ، ويظهر انه تاثر فى ذلك من تاويلات ارسطو القائل أن المحرك الاول غير متحرك.

تكون أنواعا لها. التعجب تأثير يفاجىء النفس ويجعلها تعتبر باعتناء الموضوعات التى تظهر لها نادرة وخارقة للعادة فسببه تأثير فى الدماغ يصور ندور لموضوع وجدرانه بالاعتبار ثم حركة الارواح التى تستعد بذلك التأثير للميل الشديد إلى جهة الدماغ التى حدث فيها التأثير كى تقوى فيه التأثير المذكور وتحفظه وهى تستعد أيضا للسير فى العضلات التى توقف أعضاء الحس على وضعها التى هى عليه كى تحافظ على التأثير اذا كان حادثا منها[١]. لا يتعجب الانسان إلا من شىء يظهر له أنه نادر وخارق للعادة، ولا يظهر له ذلك إلا لانه جهل الشىء المذكور أو لان هذا الشىء مختلف عن الاشياء التى عرفها الاستغراب هو تعجب مفرط[٢]. يضر افراط التعجب، فانه يجعل الانسان اذا تعوده يعتنى بأشياء عديمة الاهمية مثل اعتنائه بالمفيدة.[٣]

المحبة اضطراب فى النفس تسببه حركة الارواح ويحث النفس على الإجتماع الارادى الموضوعات التى تعتبرها موافقة. الكراهة اضطراب تحدثه الارواح وهو يحث النفس على أن تريد الانفصال عن مواضيع تراها ضارة. لا أعنى هنا بالارادة الرغبة، فالرغبة انفعال خاص متعلق بالمستقبل، وانما أعنى الرضا الذي به نعتبر أنفسنا متصلين منذ الآن بالموضوع المحبوب أو منفصلين عن المكروه.[٤]

انفعال الرغبة هو هيجان فى النفس سببه الارواح يُعد النفس لترديد فى المستقبل أشياء تصورها موافقة.[٥]

---

(١) هذا مثال لنمط ديكارت فى تعليق وظائف الاعضاء بانفعالاته.

(٢) اقوال ديكارت فى الانفعالات مبنية مثل كثير من اقواله على ملاحظات متقطعة لا على مبادىء متسلسلة، ولذلك يمتزج فيها الخطأ بالصواب القليل. قال أولا ان سبب التعجب تأثير فى الدماغ يصور ندور الموضوع وتتعلق به حركة الارواح الحيوانية، ثم جعل الجهل واختلاف الموضوع المدرك عن مدرك سابق سببا للتعجب حيث قال ان الانسان لا يتعجب إلا عن جهل وعن ادراك اختلاف، فيظهر ان الجهل أو الاختلاف هو اذن فى رايه سببا أوليا للتعجب والتأثير سبب ثانوى. يتضح ابهام فكره اذا قارنا المستغرب مع المتعجب، فإذا جهل الانسان شيئا ثم عرفه يجوز أن يقبل هذا الموضوع الجديد وأن لا يعتبره غريبا، مع انه قد يراه اناسن آخر غريبا اى يستغرب به، وانسان ثالث لا يراه غريبا فقط بل غريبا ثابت الغرابة، اى يبقى على اعتبار الغرابة مدة، وانسان رابع يعظم موضوع استغرابه أو يمجده فيتعجب منه، من غير أن يكون هذا الاختلاف فى التأثير تابعا لدرجة جهل هؤلاء للموضوع المؤثر.

(٣) اشارة ديكارت إلى ضرر التعجب المفرط صحيحة.

(٤) يميز هنا ديكارت بين الارادة والرغبة (بعد أن جمعهما فى مبادىء الفلسفة صحيفة 83) لانه لا يريد أن يعتبر الارادة بين انفعالاته لانه يراها فاعلة ويريد أن تكون هى القوية على جميع انفعالاته لانه يراها فاعلة ويريد أن تكون هى القوية على جميع انفعالاته حتى تسمى حرة ويمكنها ارشاد الانسان. لو كان الحب ارادة لما صعب على العقل أن يقود الحب.

(٥) لا يقول ديكارت أن الرغبة تجعل النفس تريد حتى لا تزول حرية ارادته بل يقول أنها تعد النفس لتريد.

يُرغب فى حضور الخير الغائب وحفظ الحاضر وغياب absence الشر الحاضر أو المستقبل.[١]

(112) السرور اضطراب مرضى للنفس يترتب عليه تمتعها بالخير الذى تصور لها تاثيرات الدماغ أنه خيرها. قلت أن تمتع النفس مرتب على ذلك الاضطراب اذ ليس للنفس ثمر غير هذا من جميع الخيرات التى تحوزها هى . ما دامت النفس لا تفرح بخيراتها فلا تتمتع بها كما ولو كانت لا تحوزها[٢]. وقلت أن السرور تمتع بالخير الذى تصور تأثيرات الدماغ للنفس أنه خيرها حتى لا أخلط بين السرور (113) الذى هو انفعال والسرور العقلى المحض الحادث من فعل النفس وحدها، وهو اضطراب مرضى حادث فى نفسها يترتب عليه تمتعها بالخير الذى يصور لها فهمها أنه خيرها.[٣]

الحزن ارتخاء غير مرضى يترتب عليه القلق (أو الاذى) الذى يصيب النفس من الشر أو من نقصان صور لها تأثيرات الدماغ أنه نقصانها.[٤]

(114) يوجد حزن عقلى كما يوجد سرور عقلى .

(147) اذا عقلنا فعلا من أفعال جسمنا بفكر من الافكار لا يحضر فينا ادراك الفعل المذكور إلا ويحضر الفكر المنوط به والعكس بالعكس ، ثم أنه تختلف الافعال التى نعلقها بكل فكر ، وهذا سبب كاف لاختلاف الاشخاص فى هذا الموضوع.[٥]

المحبة والكراهة والرغبة والسرور، والحزن انفعالات لا تحدث بالنفس إلا من حيث كون النفس متصلة بالبدن[٦] ، وفائدتها الطبيعية حثها النفس على الاعمال التى يمكن بها حفظ البدن، أو تكميله. مثاله أن النفس (149) لا تخبر بالاشياء الضارة بدنها إلا

---

(١) يتصور ديكارت كما يرى الرغبة السفلى الآخذة لانه لا يرى افعالا فى انفعالاته.

(٢) يركن خير ديكارت إلى السرور فلا يصل اذن إلى درجة الاخلاق الحسنة .

(٣) لو كان ديكارت صادقا لما استطع أن يدرك وجود اضطراب فى النفس وحدها بعد أن علق الحركة بالاجسام فقط، ولكنه قد حاد عن الصدق فقال بالسرور العقلى والحب العقلى للحقيقة .

(٤) جعل الحزن مدار الشر كما جعل اللذة ثمر الخير ، فلو لم يشعر بالحزن واللذة ما بقى عنده ثمر فى الخير ولا باس أو اذى فى الشر .

(٥) يعنى أن البعض يفرح بما يحزن الآخرين ، وذلك أنهم علقوا الفرح أو الحزن بافعال مختلفة فى ذكرهم ، ويتضح أن هذه حجة ضعيفة جدا لا تبين سبب اختلاف الناس فيما سماه الانفعالات، اى اختلاف طباعهم .

(٦) لا يذكر هنا السرور العقلى لأنه ادعى انه ليس انفعالا .

بالألم يُحدث فيها انفعال الحزن ثم كراهة الشىء المحدث لذلك الألم فى التخلص منه. تلك الانفعالات كلها مفيدة جدا نظرا للبدن.

لاتسير الحيوانات الغير العاقلة فى حياتها إلا بحركات جسدية كالتابعة للانفعالات عندنا[١]. (150) إلا أن هناك أشياء تضر البدن ولا تحدث فى الاول حزنا، بل سرورا، وأخرى تفيده ولو كانت فى الاول غير مرضية . يجب اذن أن نستعمل التجربة والعقل لتمييز الخير من الشر ولنعرف قدرهما ولا نفرط فى شىء ، وهذه القاعدة كانت تكفينا لو لم نكن إلا أبدانا، أو لو كان البدن أحسن جزء فينا ، ولكنه أصغر جزء فينا فيجب (151) اذن أن نعتبر الانفعالات نظرا للنفس خصوصا .[٢]

المحبة المؤسسة على المعرفة الحقيقية لا يمكن أن تكون مفرطة وهى تحدث دائما السرور وهى حسنة للغاية لانها توصلنا إلى خيرات حقيقية وتكملنا بتلك الخيرات[٣] لاتستطيع هذه الانفعالات حملنا على أى عمل إلا بواسطة الرغبة فلابد أن نعتنى خصوصا بسياسة الرغبة ونجد فى ذلك أكبر فائدة علم الاخلاق . الرغبة حسنة كلما كانت تابعة لمعرفة حقيقية ، وسيئة اذا كانت مؤسسة على خطا[٤] من ادواء الرغبات الباطلة فى الاشياء التى لا توقف علينا أن نفكر فى العناية الربانية ونذكر أنه يستحيل حدوث أى شىء إلا كما قدرته العناية من الازل فهى مثل دهر أو ضرورة قيومية يجب أن تقاوم بها الحظ ونبطله لأنه خطأ فينا أصلها عدم معرفتنا لجميع أسباب كل نتيجة يجب أن تعلم أن العناية تسير كل شىء فما يحدث بنا هو ضرورى مقدر، إلا ما أرادت العناية أن توقفه بقضائها على اختبارنا الحر[٥] يتوقف خيرنا وشرنا خصوصا على اضطراباتنا الداخلية التى تحثها النفس فى نفسها[٦] المختلفة عن الانفعالات[٧] لا يجوز أن يلام أو يمدح الانسان إلا لأجل الافعال المتوقفة على اختياره الحر (166) ، وهو يجعلنا من بعض الوجوه أمثال الله.

---

(١) يعنى ان الحيوانات عديمة النفس فاعتبرها آلات.

(٢) اى ان نستحسنها او نستقبحها خصوصا نظرا للخير والشر اللذين تحدثهما الانفعالات فى النفس .

(٣) يعنى ان المحبة العقلية للخير الاكبر الالهى المؤسسة على معرفته هى حسنة للغاية وهى ليست انفعالا بل فعلا .

(٤) إلا أن الرغبة والمعرفة تتخاصمان كثيرا ، وكثيرا ما تحدث الرغبة خيالات أو أوهاما تسمى معارف عند أهلها .

(٥) لقد ارتبك ديكارت فى مسالة القضاء والقدر بعد ان قال (88 مبادىء الفلسفة) ان عقل الانسان لا يكفى لنفهم كيف تدع قدرة الله افعال الانسان حرة تماما وغير مقدرة (indéterminées) .

(٦) كيف يلائم ديكارت بين تلك الاضطرابات وبين تعريفه للحركة ؟.

(٧) هذه من اشارات ديكارت النادرة إلى الاخلاق .

(163) ثم فسر ديكارت الانفعالات التى اعتبرها أنواعا للستة الاصلية . (177) وقد علق الرجاء مثلا بالرغبة، (183) الشجاعة بالرجاء و(191) جعل الشفقة نوعا من الحزن إلا أنه مدحها (200) واعتبر الغضب نوعا من الكراهة.

ثم قال فى آخر وصفه ان معرفة الانفعالات مفيدة اذ انها تقلل خوف الانسان منها فيرى أنها كلها خيرة إلا أنه يجب تجنب الافراط فيها[1] . (211) وقال ان الدواء الاكثر عمومية والاسهل فى افراط الانفعالات هو أن يتذكر الانسان أن التصورات المعلقة بها مغشة فيجب أن يصرف الانسان فكره عنها ويمتنع عن الحكم إلى أن يهدأ بمرور الزمان أو أن يلتجىء إلى حجج تضاد الحجج التى يصورها له الانفعال.[2]

الرســـائل

رسائل ديكارت العديدة أغلبها ردود على اعتراضات بعض المفكرين فى موضوعات كتبه الفلسفية أو العلمية . تستحق الذكر رسائله إلى ملكة السويد كريستينا فى الخير الاعظم وإلى الاميرة اليزابيث فانها من أقوال ديكارت القليلة فى علم الاخلاق .

أما مجموع الرسائل الاخرى فلا يفيد معنى فلسفيا زائدا على ما لخصناه فى الاسلوب والتأملات ومبادىء الفلسفة وانفعالات النفس ، وانما نذكر أقوالا يزيد بها وضوح بعض نقط مذهبه الموصوفة آنفا .

(T.VIII.115) قال ديكارت: ان جزء العقل الذى يستعمل غالبا فى الرياضيات هو التصور وضرره أكبر من نفعه فى الابحاث فى المعقولات.

(T.VIII. 269 - 70) ثم قال: ان الروح فى الطفل يحوى فكرة الله وأفكار نفسه وأفكار جميع الحقائق التى تعرف من أنفسها كما يحوبها الشخص البالغ فى الوقت الذى لا يفكر فيها فلا يكتسبها بتقدمه فى السن.

(T. VIII. 299) وقال ان الحيوانات تتحرك من أنفسها من غير نفس.[3]

---

(١) يثبت ديكارت رغما عن العقل ان الانفعالات كلها حسنة خوفا من انتساب الشر إلى الطبيعة وبواسطتها إلى الخالق .

(٢) هذا التدبير الضعيف يذكرنا بوصية من يأمر بقطع أجنحة الطير الذى يراد صيده.

(٣) بناء على هذا الاعتقاد كان الكارتيسيون لا يشفقون البتة على الحيوانات فظنوا انها لا تشعر بالم (انظر Philosophie Cartésienne Bouillier T. I.146) .

(T.VIII. 444) وقـال: ان الفكر والحـركـة يختلفان أتم الاختـلاف كـاختـلاف فكرة الابيض والأسود ، ومن هنا نعرف أنه لا يمكن أن تكون الافكار حركات أجسام .

(T.VIII. 572 - 3) وقال: أن وجود أجزاء مادة ممتدة لا تتجزأ يتضمن التناقض؛ لأنه يستحيل أن توجد فينا فكرة أى امتداد بدون وجود فكرة نصفه وثلثه، اى فكرة قابلته للتجزئة .

(T.VIII.575) نرى فى الحيوانات حركات تشبه الحركات التابعة لتصوراتنا ومشاعرنا ، ولكن الصواب أن نعتبر حدوث لك الحركات غير تابع للتصور .

(T.IX. 139) ليست الحركة إلا كيفية للجسم .

(T.IX 166 - 7) ذكـر ديكارت حـركـات الارادة بصـفـة أنهـا قـادرة على إحـداث بعض الأفكار فـى النفس ، ثم قـال: ان الآثار التى فى الدمـاغ تعـده لحـريك النفس إعـادة كـمـا حركها هو سابقا فيجعلها تتذكر.[١]

(T.X.94) لم أعتبر أن للروح أفكار غـريزية هـى شىء غيـر قدرته على التـفكير ، وهذه الأفكار الغـريـزية هـى كالكرم الطبيعـى فى بعض العـائلات وكذا المفـاصل فى أخرى وهو استعداد فيها.[٢]

(T.X. 205) لا يمكننا أن نبـرهن على أن الحـيـوانات نفسـا مفكرة النطق هو الفـرق الحقيـقى بين الانسان والحيوان أنكر الفكر على الحيوانات لا الحياة أو الاحساس، فأنى أرتب الحياة على حرارة القلب فقط .

(T.X.4) ادراكى اللانهـاية هو فى قـبل ادراكى للمحـدود لأننى أدرك الكينونة أو مـا هو كائن ce qui est من غير أن أفكر فـى أنه هل هو محـدود أو لا نهـائى ، فمـا أدركه حينئذ هو الكائن الـلانهـائى . أمـا ادراكى لكائن مـحـدود فـيقـتضى أن أحذف شيـئـا من ادراكى العام للكينونة ، فـكان اذن ادراك الكينونة سابقـا . تـترتب الحقيقـة على الكينونة والبطلان

---

(١) هكذا يجعل ديكارت البدن محركا للنفس ومتحركا من فعلها ولكنه يجعل الحركة كيفية للاجسام.

(٢) اذا ضمنا ما هنا إلى قوله فى التامـلات (290) ان فكرة الله غـريزية فـى الانسـان يتض أن تلك الفكرة استعداد فى قدرة الانسان على التفكير

على اللاكينونة فقط، فحيث إن فكرة اللانهاية تحوز كل ما هو حقيقى فى الاشياء ولا يمكن فيها أى بطلان.[١]

(T.X.4) وقال: ان حركات الارادة ، التى تترتب عليها المحبة والسرور والحزن والرغبة من حيث كون هذه الاشياء أفكارا موافقة للعقل لا انفعالات ، كان يمكن أن توجد فى النفس وان لم يكن لها بدن.[٢]

وكتب ديكارت (سنه ١٦٤٩) رسالة فى الخير الأعظم إلى ملكة السويد.[٣] ثم أرسل اليها ست رسائل كان كتبها قبلا للأميرة إليزابيث (سنة ١٦٤٥ و ١٦٤٦) مع كتابه فى الانفعالات الذى طبع فيما بعد[٤] اذ قال: إن معرفة الانفعالات ضرورية لنيل الخير الأعظم .

(T.X.65) ثم كتب إلى أحد أصدقائه بمناسبة الرسائل المذكورة أنه أبى أن يكتب أفكاره فى الاخلاق لسببين: الأول - أن الكتابة فى تلك المادة يسهل الاشرار أن يستنبطوا منها حججا للنميمة ، والثانى - أن ارشاد أخلاق الغير لا يختص به إلا الملوك ومن أذن لهم الملوك بذلك الارشاد .

قال فى رسالة إلى الملكة: (T.X.60) أن الخير الأعظم اذا اعتبر فى نفسه هو الله (61) واذا اعتبر فى كل شخص مفرد هو ارادة ثابتة تزيد فعل الخير وهو الرضا (أو القناعة مع سرور) الناتج من تلك الارادة . ذلك الخير النفسانى هو فى وسع كل أحد ، أما سائر خيرات النفس فهى متعلقة بالمعرفة وكثيرا ما تفوق قوانا ، وأما خيرات الجسد والحظ فلا تتوقف علينا[٥]. تترتب جميع الفضائل على عزم الانسان على فعل

---

(١) يتضح هنا الخطأ الاصلى فى ادراك الله عند ديكارت فهو يريد أن يجعل ادراك الكينونة البسيط يرادف ادراك اللانهاية ، مع انه يذكر فى كتبه كائنا لا نهائيا ، فاللانهائى والنهائى هما تخصيص وتعيين ما للكينونة كما أن الحق والباطل هما تعيين ما لها ، وأما الكينونة أو الكائن بالترادف فليست تعيينا لشىء غيرها سابق لها. لو رضى ديكارت بهذه الآلة لكانت براهينه فى وجوده أبسط من التى ركبها .

(٢) يتضح كيف يتخيل ديكارت حركات فى الارادة وحركات فى النفس وحدها تحدث أفكارا مع أنه يجعل الحركة كيفية للاجسام فقط بالقول الصريح ، فهذا هو الانخداع بعينه .

(٣) T.X. 59 - 64 - 69 .

(٤) انظر Œuures Complétes T.X. 65 - 66 - 69 والرسائل الست 50 - 210 - 71 - T.IX 366 .

(٥) هذا التمييز بين ما يتوقف علينا ومالا يتوقف علينا هو لا بيكتيتوس الرواقى وأما اتجاه الارادة نحو الخير (بمعنى الفضائل) فهو رواقى على العموم وأما التنعم النفسانى بالرضى هو أبيقورى وان كان الرواقيون طلبوه أيضا كلما اهتموا بالسعادة .

الاشياء التى يحكم فيها بإنها أحسن الأشياء وعلى كونه ثابتا دائما فى عزمه وعلى استعماله قوى روحه جميعها فى معرفة الاشياء المذكورة . ذلك ما يستحق المدح والشرف وما ينتج منه اكبر الرضا واثبتته فهو الخير الأعظم ، وأظن انى وفقت بذلك (T.X.62) بين الرأيين القديمين الاشهرين وهما رأى زينون الذى جعله الرضا وسماه النعمة[١]. لا تأتى جميع الرذائل إلا من عدم اليقين ومن الضعف التابعين للجهل، وليست الفضيلة، إلا العزم والقوة التى بها يُقبل الانسان على فعل ما يراه حسنا.[٢]

تؤيد الرسائل الست ما قيل آنفا ولا تزيد عليه شيئا مهما. قال: (T.IX. 219) ان السعادة، (أو الطوبى) ليست هى الخير الأعظم ولكنها نتيجته ، وأما غاية أفعالنا فيفهم انها أى منهما، ليست هى الخير الاعظم يجب أن يكون مقصودنا فى جميع أعمالنا والرضا الروحانى الناتج منه هو الجاذبية التى تجعلنا (220) نطلبه فمن الصواب أن يسمى غايتنا ايضا[٣]. جاز أن تكلفنا معرفة واجبنا وحدها القيام بأعمال خيرة ، ولكنها لا تمتعنا بالسعادة البتة مالم تحدث فينا لذة من ذلك . لا يستطيع شىء أن يحرمنا من الوسيلة إلى السعادة ما دام لا يكدر عقلنا وليس ما ما نراه صعبا هو أضر الاشياء علينا[٤] أفعال النفس التى تكسبتها كمالا هى فاضلة ، وليس رضاؤنا (226) إلا شهادة الباطن بأن فينا شيئا من الكمال[٥] حسن استعمال العقل فى ارشاد حياتنا هو أن نبحث عن قيمة جميع الكمالات التى يمكن اكتسابها بسعينا سواء كانت جسمانية أو روحانية ، ثم حيث إنه تكلف

---

(١) القول بكون الفضيلة والشرف مترادفين عند زينون تاويل مخطىء (انظر اخلاقيات الرواقيين) . اصاب ديكارت اقتداء الرواقيين فى انه وقف الاخلاق على مبدأ واحد لا على مبادىء متعددة كالفضائل المفردة ثم اصاب أيضا سائر على اثرهم فى انه رفع الاخلاق على العوارض الخارجية ولكنه اخطأ فى انه قسم المراد إلى عمل خير ونعمة حيث أبطل بذلك واحدية الاتجاه الارادى الصحيح والاخلاص، (انظر اعتباراتى المبدئية فى الاخلاق .

(٢) لم يجد ديكارت مبدأ لارشاد الارادة غير عقل كل فرد لأنه لم يفهم طبيعة الارادة فمبدأ عزمه خطير بالنسبة للاكثرية لأنها ليست عالمة ولا طالبة للخير .

(٣) تتضح فى هذه الجملة تثنية الاتجاه الارادى عند ديكارت .

(٤) وجب أن يفهم ديكارت من هذ القول الفرق بين المكروه والشر بين المطلوب والخير المراد ، فقد يحب الشخص ما يضره وقد يطلب شيئا من غير أن يريده .

(٥) لقد وقع ديكارت فى رذيلة الكبر بعد التنعم .

غالبا بحرمان بعضها لنيل الاخرى يجب أن نختار الحسنى دائما[١] أصغر الكمالات هى الجسمانية فيجوز أن يقال غالبا أن الوصول إلى السعادة من غيرها ممكن ولكن لا أستصوب احتقارها ولا التخلى عن الانفعالات وانما يكفى تسخيرها للعقل.

مطلوب الحب الصحيح هو الكمال (T.X. 11) أرى أن الطريق الذى يوصلنا إلى محبة الله هو اعتباره روحا، أو شيئا مفكرا فحينئذ يكون بين طبيعته وطبيعة نفسنا بعض المماثلة.[٢]

(T.IX. 230) يتقضى ارشاد الحكم (لنعرف قيمة الخيرات) معرفة الحقيقة والتعود (231) على قبول تلك المعرفة فى كل مناسبة . (أول الحقائق) وجود (232) آله خير وثانيها خلو نفوسنا من الموت ثم عظم العالم ، فيجب أن يعتبر الانسان نفسه أنه جزء من العالم ومن الارض ومن الدولة والمجتمع والعائلة ، وأن يفضل دائما مصالح الكل هو جزء منه على مصالحه الشخصية ، ولكن لابد أن يتم التفضيل والرزانة (discrétion).[٣] يخطىء من يعرض نفسه لشر كبير كى ينيل أقرباءه أو وطنه خير صغيرا فقط ، واذا ساوى الانسان واحد اكبر من مجموع الناس فى بلدته فما كان يتبع العقل لو أراد أن يهلك كى ينجى البلدة، يصعب تعيين حدود العقل فى أمر اهتمامنا بمصالح عامة الناس، ولكن يكفى أن يوافق الانسان سريرته فى ذلك يحسن خصوصا الاعتناء بالغير اذا عاش الانسان فى عصر لم تفسد فيه الاخلاق[٤] . الاحسان وهى أقل اهتمانا بالخيرات التى هى فى حوزتها.

---

(١) انظر اخلاقيات الرواقيين الأولبين .

(٢) يعنى ديكارت أن المحبة هى تقرب روحانى فتعيقها كثرة البعد الروحانى والاختلاف وتسهلها المماثلة الروحانية .

(٣) يعنى أن تفضيل مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد يجب أن يبنيه الانسان الاخلاقى على الاقتصاد والحذر من الافراط، ولكن لم يبين معيار قياسه أو اقتصاده. ويتضح أن ديكارت لم يستطيع أن يجعل العدل بالمعنى الافلاطونى (انظر XI من الكتاب الرابع من السياسيات لافلاطون) أساسا لنسبة الفرد والمجتمع وللتفضيل بين الناس ومصالحهم لأن تطبيق هذا المبدأ على حالة المجتمع فى زمنه لم يتاتى .

(٤) غاية مراد ديكارت ان الانسان كلما حسن شريكه وعظم عدد شركائه الاخيار كلما اشتد الداعى لخدمتهم ولفدائه لهم بنفسه ، وكلما كان شريكه أشر وعظم عدد شركائه كلما اشتد الداعى للتبرء منهم والامتناع عن الفداء لهم بنفسه ، فمن ينصر الاشرار ينصر الشر . النفوس العالية أميلها إلى الفداء (لا إلى خدمة الشر يخدمة لاشرار بالطبع) هذه غاية مراد ديكارت ، ولكنه لمن يوضحها ولم يضع قاعدة لتمييز قيمة الناس حينما قال أن الانسان الواحد يساوى أحيانا كل من فى بلده فلو وضع تلك القاعدة لحل مسالة النسبة العادلة بين الافراد وبين المجتمع والبعض وكان يمكنه بعدئذ أن يبين معنى الفدا والرحمة الصحيحة .

أما الاختيار فارى أنه لابد من الاقرار بحريته اذا فكرنا فى أنفسنا فقط ولكن كلما فكرنا فى قدرة الله اللانهائية وجب أن نعتقد أن جميع الاشياء متوقفة عليه. وأن اختيارنا لا يستقل عن هذا التوقف (246) لا يمكن أن تدخل اقل فكرة فى روح الانسان مادام الله لا يريد ولم يرد منذ الازل ان تدخل قدرة الله اللانهائية ممتدة إلى كل عمل انسانى مما كان جزئيا[١] امرتنا العناية أن نصل لله كى ننال ما أراد الله أزليا أن ينيلنا اياه بصلاتنا[٢]ان قيل أن الله فطر البشر على فطرة خاصة حتى جعل أعمال ارادتهم غير متوقفة على ارادته فهذا القول متناقض فهو كما لو قيل أن قدرة الله هى فى آن واحد محدودة (نهائية) ولا نهائية ، أى أنها محدودة اذ يوجد شىء لا يتوقف عليها وانها لانهائية اذ قدرت على خلق ذلك الشىء الغير المتوقف عليها ومع هذا لا يجب أن تزيل معرفتنا وجود الله يقيننا بوجود اختيارنا الحر كما لا يجب أن تشككنا معرفتنا اختيارنا بوجود الله . لا تنافى الحرية التى نشعر بها توقف جميع الاشياء على الله إذا كان هذا التوقف من طبيعة أخرى غير طبيعة تلك المحبة.[٣]

مختصر مذهب ديكارت

تظهر غاية مذهب ديكارت مفصلة فى الأقول الآتية : (291 تأملات) يعلمنا الايمان أن السعادة الاخروية ليست إلا النظر إلى الجلال الالهى ، فنحن نشعر منذ الآن بأن التامل (فى الامور الالهية) ولو أنه (292) أقل كمالا بكثير من ذلك النظر يمتعنا بأكبر الرضاء الذى يمكننا ادراكه فى هذه الحياة . (T.IX.231) مطلوب الحب الصحيح (العقلى) هو الكمال . (12 مبادىء الفلسفة) الخير الأعظم اذا اعتبره العقل الطبيعى من غير نور الايمان ليس إلا معرفة الحقيقة من أسبابها الأولية ، أعنى الحكمة . (الرسائل T.X.co) الخير الأعظم أذا اعتبر فى نفسه هو الله واذا اعتبر فى كل شخص هو ارادة . ذلك الخير النفسانى هو فى وسع كل أحد ، أما سائر خيرات النفس فهى متعلقة بالمعرفة وكثيرا ما تفوق قوانا وأما خيرات الجسد والحظ فلا تتوقف علينا .

(١) يعنى ان كون القدرة غير محدودة ينافى كونها محدودة مضمون ارادة انسانية خارجة عن الارادة الالهية .

(٢) انظر XXVIII - XXXVI فى Liu II من طبيعات سينيكا .

(٣) لقد فر ديكارت إلى الغيب .

تترتب جميع الفضائل على عزم وعلى استعماله قوى روحه جميعها فى معرفة الاشياء المذكورة (62) ليست الفضيلة إلا العزم والقوة التى بها يُقبل الانسان على فعل ما يراه حسنا .

(T.IX. 219) الخير الأعظم يجب أن يكون مقصودنا فى جميع أعمالنا ، والرضا الروحانى الناتج منه هو الجاذبية التى تجعلنا نطلبه فمن الصواب أن يسمى غايتنا أيضا . (221) جاز أن تكلفنا معرفة واجبنا وحدها القيام بأعمال خيرة ولكنها لا تمتعنا بالسعادة البتة ما لم تحدث فينا لذة من ذلك.

(225) لا يستطيع شيء أن يحرمنا من الوسيلة إلى السعادة ما دام لا يكدر عقلنا .

تدبير ديكارت ظاهر فى الجمل الآتية : (161 انفعالات) يكفى النفس القيام بالفضيلة لتكون دائما فرحة (فرحة عقليا) . (162) اذا قام الانسان دائما بالأعمال التى حكم فيها أنها الحسنى فقد اتبع الفضيلة وآمن من معاتبة سريرته وأدرك رضاء يجعله سعيدا حتى لا تستطيع أشد الانفعالات أن تقلق راحة نفسه .

(T.IX. 229) حسن استعمال العقل فى ارشاد حياتنا هو أن تبحث عن قيمة جميع الكمالات التى يمكن اكتسابها بسعينا سواء أكانت جسمانية، أو روحانية ، ثم حيث إننا نكلف غالبا بحرمان بعضها لنيل الاخرى يجب أن نختار الحسنى دائما . أصغر الكمالات هى الجسمانية فيجوز أن يقال غالبا أن الوصول إلى السعادة من غيرها ممكن ولكن لا أستصوب أحتقارها ولا التخلى من الانفعالات وانما يكفى تسخيرها للعقل.

(T.IX. 233) يجب أن يفضل الانسان دائما مصالح الكل (البشر، أو الدولة، أو العائلة) الذى هو جزء منه على مصالحه الشخصية ولكن لابد أن يتم التفضيل بالقياس والرزانة . (248) يصعب تعيين حدود العقل فى أمر اهتمامه بمصالح عامة الناس ولكن يكفى أن يوافق الانسان سريرته فى ذلك .

(T.IX. 230) يقتضى ارشاد الحكم (لنعرف قيمة الخيرات) معرفة الحقيقة والتعود على قبول تلك المعرفة فى كل مناسبة .

(209 انفعالات) معرفة الانفعالات مفيدة اذ إنها تقلل خوف الانسان منها ، فيرى أنها كلها خيرة إلا أنه يجب تجنب الافراط فيها .

(T.IX. 11) الطريق الذى يوصلنا إلى محبة الله (العقلية) هو اعتباره روحا، أو شيئا مفكرا ، فحينئذ يكون بين طبيعته وطبيعة نفسنا بعض المماثلة.

(71 انفعالات) الارادة حرة من طبيعتها حتى أنه لا يمكن ان تجبرها (الانفعالات). (75) لا يمكن أن تحدث، أو تزول بواسطة التصور. (155) لا تستطيع الانفعالات حملنا على أى عمل إلا بواسطة الرغبة فلا بد أن نعتنى خصوصا بسياسة الرغبة ، ونجد فى ذلك اكبر فائدة علم الأخلاق . الرغبة حسنة كلما كانت تابعة لمعرفة الحقيقة وسيئة إذا كانت مؤسسة على غلطة .

نظرية ديكارت ملخصة فيما ياتى : (الأسلوب 158) أنا أفكر فأنا اذن كائن . (تامـلات 253) أنا شىء مفكر أى روح أى فهم، أو عقل أى شىء يشك ويدرك ويثبت وينكر ويريد ويأبى ويتخيل ويحس . (264) لا يوجد فى هذه المعرفة الأولى إلا شىء واحد يجعلنى على يقين من الحقيقة وهو وضوح وبيان ادراكى لما أقوله . جميع الأشياء التى ندركها ادراكا واضحا جدا وبينا جدا هى كلها حقيقية . (I.X.342) تترتب الحقيقة على الكينونة والبطلان على اللاكينونة فقط .

(332 تامـلات) يدرك الانسان فكرة ذات نفسه واضحة بينه من حيث كونه شيئا مفكراً وغير ممتد فقط ، ويدرك فكرة بدنه بينه من حيث كونه شيئا ممتدا غير مفكر ، فيتضح من ذلك أن الأنا اعنى نفسى التى بها أكون ما أكونه هى مميزة تماما وحقا عن بدنى وأنها تستطيع أن توجد من غيره.

(تامـلات 276) اذا وجدت أن الشيئية، أو الكمال الموضوعى لا حد أفكارى عظيم القدر حتى انى أعرب بينا أن تلك الشيئية أو ذلك الكمال ليس موجودا فى صوريا (أى فعلا، أو بالماهية) ولا للغاية بحيث لا يمكن ان اكون أنا علة تلك الفكرة فلابد أن أحكم بأنه يوجد شىء أخر (غيرى) هو سبب تلك الفكرة . (280) أعنى باسم الله جوهرا لا نهائيا لا يزول ولا يحول مطلقا عليها بكل شىء وقادرا على كل شى وهو خلق وأحدث

نفسى وجميع الكائنات . هذه الفضائل عظيمة جدا وهى تفوقنى كثير فلابد أن تنتج من جميع ما سبق أن الله موجود .

(T.IX. 231) أول الحقائق وجود إله (232) خير وثانيها خلو نفوسنا من الموت ثم عظم العالم . (290 تأملات) فكرة (الله) غريزية فىّ، اى خلقت معى وقت خلقت مثلما خلقت فكرة نفسى . (T.X.94) لم أعتبر أن للروح فكرة غريزية هى شىء غير قدرته على التفكير. الأفكار الفطرية الغريزية هى كالكرم الطبيعى فى بعض العائلات وكذا المفاصل فى أخرى وهو استعداد فيها .

(92 مبادئ) أميز فى المدرك كله الأشياء (المخلوقة) والحقائق التى ليست شيئا خارجا عن فكرنا ، (93) مثل الحقيقة أنه لا يمكن أن يضع شىء من لا شىء وأنه يستحيل أن يكون وأن لا يكون الشىء الواحد فى آن واحد . (هذه) الحقائق سرمدية وليست أشياء خارجة عن فكرنا ، وهى عديدة جدا حتى يصعب تعديدها إلا ان هذا التعديد غير ضرورى اذ لا بد أن نعرفها كلما تتأتى مناسبة التفكير فيها ما دمنا خالين من معتقدات مبدئية باطلة . (92) أما الأشياء المخلوقة فالاحظ أنها مقسمة أولا إلى عقليات ، أعنى جواهر عاقلة (نفوسا أو أرواحا)، أو خاصيات منوطة بتلك الجواهر ، وثانيا إلى اجسام، أو خاصيات منوطة بتلك الأجسام .

(96) الامتداد فى الطول والعمق والعرض تترتب عليه طبيعة الجوهر الجسمانى ، والفكر تترتب عليه طبيعة الجوهر المفكر . (95) الجوهر هو الشىء الموجود بحيث لا يحتاج إلى اى شىء آخر ليوجد . اذا تكلمنا بالدقة فلا ننسب هذا الوصف إلى غير الله ، فلا يوجد شىء مخلوق يستطيع الوجود ولو لحظة واحدة ان لم تؤيده وتبقه قدرة الله، ولكن نسمى المخلوقات جواهر ان لم تحتج إلا إلى مساعدة الله ونسميها صفات، أو خاصيات تلك الجواهر ان لم تستطع الوجود من غير بعض المخلوقات الاخرى . (99)

بعض الخاصيات أو الصفات هى فى الاشياء أنفسها وبعضها فى فكرنا فقط ، مثله الزمان الذى تميزه عن الدوام على العموم ونقول فيه أنه عدد الحركة ليس إلا نوعا من تفكيرنا فى الدوام . وكذلك العدد على العموم ونقول فيه أنه عدد الحركة ليس إلا نوعا

من تفكيرنا فى الدوام . وكذلك العدد على العموم ليس خارجا عن فكرنا . الكليات ناتجة من أننا نستعمل فكرة واحدة لنفكر فى جملة أشياء جزئية بينها نسبة ما .

لا يختلف الكبر عن الشىء الكبير ولا العدد عما يعد إلا بواسطة فكرنا. وكذلك لا يختلف المكان، أو الحيز عن الجسم المتمكن أو المتحيز فيه إلا بواسطة فكرنا .

لا توجد ذرات غير قابلة للتجزىء. المادة الممتدة المركبة للعالم غير محدودة أى غير معين حدها. جميع الخاصيات التى نراها فى المادة ناتجة من كونها قابلة للتجزىء وللحركة فى جميع أجزائها ، فاختلاف أشكالها تابع لحركاتها . الحركة هى الفعل الذى به ينتقل جسم من مكان إلى آخر. خلق الله المادة مع حركة أجزائها وسكونها ، وهى تبقى الآن بعنايته مقدار الحركة والسكون اللذين وضعهما فى العالم عند خلقه. (مبادئ) الاجسام السماوية نتجت من حركة دردودية أحدثها الله فى المادة وأجزاء المادة هى جسيمات كروية النور هو نوع من المادة (المتحركة) أيضا .

(63 انفعالات) النفس متصلة بالبدن كله ولكن يظهر أن الجزء الذى تقضى فيه النفس وظائفها من غير واسطة هو لوزة صغيرة فى وسط الدماغ .

(86 مبادئ) من البين أن الارادة حرة يمكنها أن تقبل أى شىء تسلم به (87) أو أن لا تسلم متى تشاء، ولكن بعد أن عرفنا عظم قدرة الله كنا ظالمين لو اعتقدنا أننا كنا نستطيع أن نفعل أى شىء لم يقضه الله قبلا . (88) لا يكفى عقلنا لنفهم كيف تدع قدرة الله أفعال الانسان حرة تماما وغير معينة بالقضاء.

(60 انفعالات) انفعالات النفس هى ادراكات أو مشاعرنا أو اضطرابات النفس تنسب إلى النفس خاصة وتسببها وتبقيها بعض حركات الارواح الحيوانية ، (45) وهذه أجزاء رقيقة من الدم . (94) عدد الانفعالات غير معين حده ولكن البسائط الاصلية منها ستة: التعجب والمحبة والكراهة والرغبة والسرور والحزن .

(T.X.62) لا تاتى الرذائل إلا من عدم اليقين ومن الضعف التابعين للجهل . (147 انفعالات) اذا علقنا فعل من افعال جسمنا بفكرة من الافكار لا يحضرنا ادراك الفعل المذكور إلا ويحضر الفكر المنوط به والعكس بالعكس ، ثم أنه تختلف الأفعال التى نعلقها بكل فكر ،

وهذا سبب كاف لاختلاف الاشخاص فى هذا الموضوع (أى موضوع الحرن بشىء، أو السرور به وأمثال ذلك) .

(T.X.208) أنكر الفكر (وبه النفس) على الحيوانات لا الحياة، أو الاحساس ، فأنى أرتب الحياة على حرارة القلب فقط .

انتقاد مذهب ديكارت

يعتبر ديكارت أولا أن الخير الأعظم هو الله ، ولكنه لا يعتقد أن الانسان يبلغه بمعنى أنه يصير هو وانما يعتقد أن الانسان قد يصل إلى ادراكه بالعقل فى الدنيا، أو فى الآخرة ، ويعتبر ثانيا أن الخير الأعظم هو السعادة مع معرفة الحقيقة من أسبابها الأولية ثم أن تلك المعرفة وادراك الحق بالعقل وحب الله بالعقل شىء واحد ، ومراده بتلك السعادة خير نسبى خاص بالعقلاء ، ويعتبر ثالثا أن الخير الأعظم، أو الغاية الانسانية هى السعادة بمعنى الرضا (اللذيذ) وهى أيضا الفضيلة بمعنى العزم الثابت فى الانسان على فعل الأشياء التى يحكم فيها بأنها أحسن الأشياء ، وأن لم يكن قادرا على ادراك الحقيقة بالعقل.

أقول أولا أن اطلاق لفظ الخير الاعظم على خير الاشياء ثم على شيئين هما أقل خيرا هو اصطلاح مضلل لا يعبر عن مراد صادق ، ثم نرى ان ادراك الحقيقة بالعقل بمعنى أنها غير الانسان، (أو ما يسميه حب الانسان العقلى لله) هو خير ثانوى ما دام لا يطلبه الانسان لأجل لذة ممزوجة به ولكن إذا طلبه لأجل اللذة فلا يكون القصد ولا القاصد فاضلا عاليا . أما عزم الانسان على ما يراه حسنا فيجوز أن يكون هو الفضيلة وأن يكون هو الرذيلة لأن مجرد الحكم لا يهدى إذا كانت سريرة الشخص رذيلة وأما الرضا المعلق بفعل ما يراه الانسان حسنا فاعتباره خارج من المقام الاخلاقى مثل عرق الانسان أو شعوره بالبرد عند قيامه بالأعمال الحسنة (أنظر انتقادى لمذهب أرسطو فى تقدير قيمة مزج العزم على الفضيلة بطلب السعادة ، وانتقادى لمذهب أبيقوروس لتقدير قيمة طلب النعمة والسعادة اللذيذة).

يبنى ديكارت تدبيره أولا على العقل، أو على ما يسميه معرفة الحقيقة ومعرفة قيمة الكمالات وتعود قبول تلك المعرفة فى كل مناسبة ، وثانيا على الارادة الحرة (فى نظر) المعلقة بالحكم الذى يقتضى ارشاده معرفة الحقيقة والتعود المذكور فيرى أن العزم على عمل الخير فضيلة وأن الارادة (أى ارادة البشر عامة) تقدر على تسخير الانفعالات كلها للعقل بواسطة انفعال الرغبة وتقدر أيضا على احداث الحب العقلى لله .

نرى أن تدبير ديكارت ناقص بنقصان غايته ، فليست ارادته واحدة الاتجاه، وهو قد فرض ان الارادة المذكورة هى فى كل انسان ، وهذا خطأ يحدث التطلب وعدم الرحمة بضعفاء الارادة ، وليست إرادة ديكارت الإرادة الأخلاقية الصحيحة، لأنها ليست معلقة بالعدل من صبعها. وأيضا تدبيره ناقص لأنه لا يعتبر بين البشر طباعا أصلية مختلفة ويعرض عن العدل (الأفلاطونى)، الذى ينسب إلى كل طبقة من الناس غايتهم .

نقول فى انتقاد نظرية ديكارت أولا ما قاله بولى وهو أن (Buble, G.d.N. P. III. 3 - I.41) مذهب ديكارت لا يمتاز بصحة المبادئ ولا بالتئامه ولا بأهمية نتائجه ، وهو كله أو أغلبه تركيب، إثباتات استنتجها من فروض ناقصة أو عديمة الأساس ، فاعتمد على أن جميع ما يدركه واضح بينا هو حقيقى واستعمل هذا التصديق من دون تقييد فانحرف به عن الصواب . بادر ديكارت إلى بناء مجموع نظريات اساسها انتباهه ولكن مع هذا كله كان لمذهبه تأثير حسن فى تهذيب الفلسفة فى عصره لأنه حث على البحث الاستقلالى بحث الفكر عن ذات نفسه . لم ينجح ديكارت فى اصدار مجموع نظرى فلسفى صحيح من انتباهه المستقل ولكنه رغب آخرين فى ذلك الفعل فصار له بهذ مقام بين العقول الفاضلة التى سعت فى خدمة الفلسفة . ونقول ثانيا أن نظريات ديكارت سطحية قليلة التعمق والدقة وانه ادعى علم جملة أشياء بناء على ايمانه بها وكان انتقاده ضعيفا ، وسبب التطويل فى وصفنا له شهرته الطائلة.

نلحق بوصف مذهب ديكارت اشارات إلى أحواله التاريخية الاجتماعية.

اشتدت منافسة العلماء فى مذهب ديكارت أثناء حياته وبعد مماته ، فكان له أخصام وانصار وكان من أنصاره عدد من آباء الأوراتوريوم أى مصلى Aratoire عيسى من الجانسنيين Janséaisles فى باريس ، وكان أشهر هؤلاء أنتون أرنو Antoine Arnauld .

وأهم أخصامه هما: هوبز وبطرس جاسندى ، وهما صاحبا مذهبين ، وخاصمه أيضا من بعض الوجوه بليز باسكال الذى يعده أوبرفك متصوفا وبطرس بويرى Pierre Poiret الذى كان أولا من أتباع ديكارت ثم أنضم إلى آراء يعقوب بوهمه Jacob Bœhme.

وجد أيضا بعض الكارتيسيين (أى اتباع ديكارت) فى ألمانيا وانجلترا وحتى فى ايطاليا مع أنهم رموا فيها بالكفر ومنعت الكنيسة نشر آراءهم . وكان لمذهب ديكارت تأثير كبير فى فلسفة من بعده وصارت بعض أفكاره ذائعة فى مجتمع الادباء الغربيين .

ثالثا : جاسندى

ولد بطرس جاسندى Pierre Gassendi[1] فى البروفنس Provence وهى ناحية بجنوب فرنسا ، سنة ألف وخمسمائة واثنين وتسعين وتوفى سنة ألف وستمائة وخمس وخمسين (١٥٩٢ - ١٦٥٥) صار مدرس البلاغة منذ وصل إلى الستة عشر سنة ثم علم الالهيات وبعد ذلك قام بوظيفة أستاذ الفلسفة أيكس Aix ثم صار قسيسا وسافر إلى هولنده واشتغل بالطبيعات لا سيما بالفلك والتشريح ثم ندب (١٦٤٥) لتدريس الرياضيات فى المدرسة الملكية Colége royal de Feańce فى باريس فبقى مدرسا لها فيها إلى أن توفى . وكان معاصر هوبز وديكارت فوافق الاول فى أنه أركن إلى الحس خصوصا فى نظرياته وخاصم الثانى خصما ما شديدا.

وأهم كتبه هى اعتراضاته على ديكارت Disquisitions Antieartesianne) وأخرى ضد المشائين Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos ولا سيما كتابه فى حياة أبيقوروس وأخلاقه ومذهبه De vita moribus et doctrina Epicuri الذى ظهر سنة ١٦٤٩ ثم كتابه فى مجموع الفلسفة Synlagme philosophiae Epicuri الذى فيه آراؤه المبنية على آراء أبيقوروس. أحيا جاسندى نظرية أبيقوروس فى الذرات بالكتب المذكورة وصار لتلك النظرية المجددة تأثير كبير فى تاريخ العلوم الحديث .

قال: ان مذهب أبيقوروس هو أكمل من جميع المذاهب الاخرى نظرا لعلم الطبيعة ، وسعى ليوفق بينه وبين التعاليم المسيحية ، وامتنع من مخالفة الكنيسة غالبا . قال إن الله

---

(١) قد ذكر اسمه بين الفلاسفة الذين احيوا مذاهب اليونان .

هو السبب الأول لكل شىء ، وقد خلق أولا كمية معينة من ذرات صلبة غير قابلة للانقسام (أى أجزاء لا تتجزأ) ، وتلك الذرات بذور كل شىء كل ما عدا خلق الذرات يحدث بواسطة أسباب ثانوية والذرات هى فى حيز فارغ فراغه تام ، وفى كل ذرة ميل impelns للحركة غرزه الله فيها منذ خلقها ، ولا يفارق الذرة الميل المذكور حتى فى وقت سكونها فيحدث السكون بما يعيق هذا الميل . تحدث الحركة الاحساس ، ولكن لا يمكن أن يبين كيف يتم ذلك. وجدد جاسندى أخلاقيات أبيقوروس أيضا فأثر بذلك كثيرا فى الأخلاقيين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر .

واستمر الجاسنديون يخاصمون الكارتسيين بعد موت جاسندى كما أنهم خاصموا اليسوعية أيضا.

الاشارات الكتبية (المراجع)

اوصى طلبة الفلسفة العامة بأن يقرءا المؤلفات الآتى ذكرها لتكون عوناً لهم على فهم المحاضرات كى ينالوا فكرة عمومية فيما هى الفلسفة وقد رأيت ان تلك المؤلفات هى من الكتب النادرة التى تعد لفهم الموضوع مع انى لا أوافق على جميع ما جاء فيها :

B. Russell. Problems of philosophy. London. Williams & Norgate.

P. Deussen. Discours de la méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie. Paris, Armand Colin 1902.

بعد الاطلاع على الكتب التجهيزية المذكورة آنفاً ينبغى ان تقرأ احدى التواريخ العامة للفلسفة الآتية :

F. Ueberweg's History of philosophy trans. by Geo S. Morris New York.

F. Uenerwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie herausgegeben v. M. Heinze Teil I. III. IV 10 Auf. Teil II. 9 Auf Berlin 1907.

يجوز ان تقرا أيضاً

P. Janet et Gabriel Séailles Hist. de la phil. Paris 1887.

W. Turner Hist of phil. London 1903.

ينبغى أن يطالع الطالب المجتهد بعد قراءة الكتب التجهيزية وكتاب فى تاريخ الفلسفة شيئاً من الكتب التاريخية الفلسفية الجزئية الخاصة بالقرن الذى نبحث فيه فى هذه السنة مثل :

J. Gott. Bahle Geschjiehte der neueren Philosophie. Gottingen 1800 - 1805.

Bowen, Modern Phil. from Deseartes to Sehopenhaner and Hartmann, London. 1877.

Ph. Damiron. Essai sur l'hist, de la phil. au XVII s. Paris 1846, au XVIII s. Paris 1858-64..

Ch. de Rémusat Hist. de la Phil. en Angleterre depuis Bacon jusqu' à Locke T. I. et II.Paris 1875.

G. Grupp. Beitràge zur Gesch. d. neueren Phil. Cartesius, Locke, Spinoza, Kant, Herbart, Schopenhauer, Lotze, Zeitschr. f. Dhil. Th. IV, V, VI.

وينبغى للطلبة الذين يريدون تحضير رسالة لامتحان العالمية فى إحدى المواد المفسرة فى هذه السنة، والذين يحبون أن يتبعوا الأستاذ فى دقائق تدريسه وتلخيصه لكل مذهب لينالوا اكبر فائدة من المحاضرات أن يدرسوا المؤلفات المشار إليها فى تعليقات المحاضرات بعد الاصطلاع على التواريخ الجزئية وأن يقرؤا شيئاً من الكتب الآتية : فى الاصطلاحات الفلسفية والمسائل الفلسفية عامةً :

J.M. Baldwin, Dictionary of Philos. and Psychol. V.I. N. York and London 1901

Ad. Frank. Dictionnaire des sciences phil. III. Tir. Paris 1885.

Fr. KJirchner Worterbuch der phil. Grundbegriffe 5 Auff Leipzig 1907.

فى مذهب هوبس

Hobbes complete works ed. by Molesworth London 1839-45.

Huhle. Gesch, d, n. Phil Gottingen 1802 Bd 111 s. 223-325.

Ch. de Rémusat. Revue des deux mondes T. 88 p. 162-187, Art sur Hobbes.

George Groom Robertson. Hobbes Philos. class, ed, by W. Knight Vol X Edinburg and London 1886.

Anonymous articles on Hobbes in Quarterly Review April 1887 p. 415 to 440, and in Edinburg Review January 1887 p. 88-108.

Wilhelm' Dilthey. Der entwicklungsgeschichtlicher Pantheismus. Archiy f. G.d., Ph. VI. 1900. S. 307-360, 445-482. (Giordano Bruno, Kepler, Descartes, Hobbes.) herausg. v. Ludwig Stein. Berlin.

فى مذهب اللورد هربرت أوف شريرى :

S. Charles de Rémusat Lord H. de Ch. Sa vie et ses oeuvres Paris. 1853.

W.R. Sorley The Philosophy of H. of Ch. Mind. 1894.

John Tulloch. Rational theology in England in the 17 century 2v. London 1872.

فى مذهب يوسف كلانفيل :

Joseph Glanville The vanity of dogmatising. London 1661.

Glanville by F. Greenslet. New York. 1900.

فى مذهب رالف كدورث

Ralph Cudworth. The true intellectual system of the universe London 1678.

id. Treatise concerning eternal and immutable morality published by Bischop Chandler 1731.

فى مذهب اللورد بروك

Lord Brooke. The nature of truth. London 1641.

Lord Brooke. J. Freudenthal. Archiv. f. G.d. Ph. VI. S. 191-207, 380-399.

فى مذهب ديكارت

René Descartes. Oeuvres de Descartes par Jules Simon Paris 1868.

Histoire de la Philos Cartésienne par F. Bouillier. Paris 3ème ed. 1868.

Revue de métaphysique et de morale de 1896. Volume sur Descartes (à l'occasion du 300 éme anniv. de sa naissance).

W. Dilthey. D. Autonomie des Denkens, d. konstructiven Rationalismus u.d. pantheistische Monismus im 17 Jahrh. Archiv. F. G. d, Ph. VII. S. 28-91.

T.H. Huxley. Essays 1893-4. Volume on Descartes.

في مذهب جاسندى

F. Thomas La ph. de Gassendi Paris 1889.

E.Renane dy. Prof. Knight. London 1883.

john Caird. Spinoza, (Philos. classies) Edind. London, 1888.

Eisler. Worerbuch der phil. Begriffe. B.B.

pensees de Pascal. Publiees per Havet, Faris Delagave 1904.

Pascal. Lettes a un provincial, paris, Emler Feres 1829 id. pub.

P. Molinier. 2v. paris 1892.

Jos. Bertrand Bl. Paris 1894.

Raoul Richter. Bl. Pascals Moralphilosophie. Archiv F. G. d. phil XII. 1898. s. 68-85.

J. Taylor. Pascal's thoughts on religon and philosophy, London 1864.

في مذهب مالبرانش:

De la recherche de la verite p. N. Malebranche pub. F. Bouillier. 2v. Paris. Garnier.

N. Matebranche. DEuvres pub. p. Jues Simon. 4,v, Paris 1871.

Le traite de morale de Malebanche p. il. joly, Paris 1882.

Btampignon. Etude sur Malebanche. Paris 1863.

Leon olle- Laprune.La phil.de Malebranche 2.v.Paris 1870-2.

de Janet. Rappot sur le concours relatif a lexaman de la phil. Malebranche. Memoiere de lAcademie des sc.mor. et pol. de llnst. de France.t,XIII,1872p. 221 - 255

F. Pillon. Levolution de l'idealisme au dix-hitieme siecle: Malebranshe et ses critiques, L'annee philos III. 1896 p. 109-206.

Lorenzo Michelangleo Billia Sulie dottrine psichofisiche di N. Malebranshe. Archiv. F. G. d. Phil. 14. 1901, S, 66-83.

Emile Farny, Etude sur ls morale de Malebranche, Chaux de Fonds, 1886.

فى مذهب اسبينوزا:

Spinoza, trad. p. Ch. Appuhn, Paris, Garnier 1909.
Fres. Poll ock, Spinoza his life and philosophy, London 1880.
Spinoza. Fur essays by Land, Kuno Ficsher, J. van Vloten and.
E. Renan ed. by prof. Knight. London 1883.
John Caird. Spinoza, (phi>;os. classies) Edinb. London. 1888.
jam. Martineau. A study of Spinoza, London 2 ed 1899.
R. Zimmermann. Uber einige logische Fehler. d. philos. hist
Cl. d. K. Acad. d. Wiss.
paul Janet. Spinoza et le Spinozisme . Rev. d. deux mond. T. 70.
1867 p. 470-498.
fullerton. Spinoza, New York 1894.
EM. Ferriee, La da doctrine de Spinoz exposee et commentee a la lumiere
des faits scientifiques paris 1988.
James Lindsay. Some criticisms on Spinozas Ethics Archiv f. G.
d. ph. 18, 1905, s, 496 - 506.
A. Foucher de Careil. Refutation ined. de Spinozas par Leibnitz
dans Lettres et opuscules inedits de Leibnitz. Paris 1854 - 7.
Fullerton. On Spinozixtic immortatity, publications of the Univ of pennsylv.
Spinozistic immortatity, publications of the Univ of pennsylv. Der. in philos. No
1 philadelphia 1899.
V. Delbos. Le probleme moral dans la ph. de Sp. Rev. de metaph.
et. mor. 1893.
Harold H. Joachim A. study of the Ethies of Spinoza. Oxfors 1891.
janet. Le Spionzisme en France. Rev. philos. XII. 1882. p. 109. 13.
Max Grundwald Sp. in Deutschland. Berlin 1897.

تنبيهـات

(١) هذا الكتاب هو مختصر الدروس يقرب من نصف ما ألقى منها إذ بقى جزء كبير يشمل تفاسير وأجوبة لأسئلة الطلبة لم يطبع لتعذر تهيئته للطبع .

(٢) لا يشمل هذا المؤلف المحاضرات فى باسكال المذكورة فى مقدمة الفلسفة العامة وتاريخها لسبب انقطاع جميع الدروس فى شهر مارس وما بعده فما ألقى منها يلحق بمحاضرات السنة المقبلة .

(٣) لم نطبع محاضراتنا فى الجامعة إلا هذه السنة والمحاضرات التى طبعها الطلبة بالاشتراك سابقاً من دون مراجعتنا لها حصلت فيها للأسف أخطاء مطبعية كثيرة جداً فلا يمكننا أن نعتمد ما نشر منها ولو أنه أفاد الطلبة مذكرة فيها سمعوه .

(٤) اقتضى أسلوب الاختصار أن تضاف إلى المتن بعض الكلمات تفهيماً له وقد جعلناها بين قوسين تمييزاً لها عن المتن .

(٥) اعتنينا فى ترجمتنا أقوال الفلاسفة بأن تكون دقيقة واضطرنا ذلك أحياناً إلى إهمال شىء من أسلوب اللغة المألوف .

(٦) ناسف لعدم تأتى طبع هذا المؤلف خالياً من الغلطات المطبعية المشار إليها فى الخطأ والصواب وذلك لصعوبة الموضوع على الطابعين ونرجو أن يكون الطبع فى المستقبل اتقن إن شاء الله تعالى لأنا عرفنا بالتجربة الأسباب المانعة الأخطاء .

(٧) اهملت فى الخطأ والصواب الاشارة إلى بعض الفيرجول (وهو ما يشار به فى الى الجمل المعترضة هكذا ،) الزائد الذى لا يضر فى فهم الجمل .

محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها
١٩١٩ – ١٩٢٢٠

مقدمـــة :

باسم الله الحبيب الحكيم ندخل فى السنة السادسة من تعليمنا فى الجامعة المصرية، فليشرق علينا دور آخر من حياتنا الروحانية العادية حياة الادراك الشامل التى فيها كنا وسنكون دائما جميعا كائناً واحدا ظاهره ألفاظ وأبدان وباطنه معان وأنوار، ولنشهد للحق مسبحين له فى كل وقت بكل ما نضمره ونقوله ونسمعه من كلام الفلاسفة المؤمنين والمنكرين فإن الانكار والظلام يشهدان له كسائر الأشياء الا أنهما لا يفهمان شهادتهما فهما بمقام ألفاظنا وأبداننا التى لاتفهم ما نفهمه منها، ولنحب كل مفكر فى العالم مهتديا، أو ضالاً فالضال يحب الشفوق المتألم معه والمهتدى يحب المسرور بسرور أخيه.

ولا نستنكف من البحث فى أى مذهب من المذاهب فان صدر الحكمة رحب ورحمتها عظيمة مثل فكرها الجامع لانواع الاضداد التى دبرتها هى، (وهى المدبرة لجميع الموجودات كما أنها المدبرة لحياة محبها الفيلسوف، بل هى نفس التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستند إلى علم المبادئ، أو بعبارة مختصرة هى تدبير العالم لغايته والفيلسوف هو طالبها الذى تؤانسه مؤانسة العاقل للمعقول، وهذا التعريف للحكمة قد تحصلت عليه بعد البحث الطويل فيها وهو يوافق تعريفات الفلاسفة الباحثين ومنهم «كانط» القائل ان الحكمة معرفة الخير لاسمى وموافقة الارادة له (انظر القول الخامس

من الفصل الثانى من الكتاب الثانى من «نقد» العقل العملى فى وصفى له)، وعلى أن اشرح لكم تعريفى هذا قبل كل شىء.

فاقول إن الفلسفة لفظة مشتقة من كلمتين يونانيتين معناهما محبة وحكمة، ويظهر هذا اللفظ تواضع بعض المفكرين حيث لم يجسروا ان يسموا أنفسهم حكماء إذا رأوا ان الحكمة عالية وتاليفية جدا وأنه يكفى لفضلاء البشر ان يكونوا طالبين لها وقلما يليق بأحد ان يسمى حكيما، وقد جرت العادة ان تستعمل اللفظة اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما أولى، لان الحكمة لاتستغنى من التواضع الظاهر فى هذا اللفظ اليونانى، بل هو أحد أعضائها الادراكية.

وهى تجمع منه ومن سائر الفضائل الكثيرة مقادير موزونة متناسبة مع كونها أقرب الأمور إلى بساطة الاحدية وانسجامها.

وقد تساهل بعض الفلاسفة فى التمييز بين العلم والحكمة وانجز هذا التساهل فى لغتنا العلمية حتى ظن البعض ان الحكمة علم من العلوم وانها على المبادئ العليا، ولكن الأولى ان يميز العلم والحكمة كما فعل بعض الفلاسفة الباحثين وهو الذى يقتضيه عرف اللغة العربية وجملة لغات أوروبية ويشير إليه كلام الذين يقولون صدقا أن الله دبر كل شىء بحكمته، فالحكمة تدبير ماهر وهى لاتستغنى عن علم المبادئ، لانه أيضا عضو من أعضائها وكمال من كمالاتها الاساسية التى تترتب هى عليه. وظن بعض الفلاسفة ان الحكمة هى الخير الاعظم بذاته، لأنها تبين الأخلاق المرشدة إلى الخير وتنظمها، فكان هذا الظن سبب فى قلة التفاتهم إلى الانوار البهية التى يظهرها بعض الناس النوادر ارتجالا وعلى غير علم منهم كالصراحة المطلقة وبياض الاطفال وطهارة بعض البسطاء والجهلا والجود الغريزى، فالأولى ان تميز الحكمة عن الخير الاعظم المنوط بالانوار اللطيفة المذكورة وإن كانت قريبة إليه لإنها التدبير الصحيح لذلك الخير، الذى هو الغاية الصحيحة وهذا التدبير الصحيح لذلك الخير، انما هو لاجل الغاية العظمى التى تكاد تفحم الحكماء وهو مستند إلى علم المبادئ أى علم المبادئ المتعددة الراجع إلى مبدء واحد، وبهذا يتم شرحنا الملخص لتعريف الحكمة أما تفصيله التام فهو موضع

محاضراتنا على طول السنين ولا يتأتى ان نذكره بأى عدد من الألفاظ كما لا يتأتى تعديد الأشعة التى تكلل الشمس ولو استطاع البصير رؤيتها فى لحظة ثم محوها بطرفه.

تلك العناصر الثلاثة الظاهرة فى الحكمة أعنى الغاية والتدبير والسند العلمى يمكننا اعتبارها فى كل مذهب فلسفى، وهى تفيد الفرق بين النظريات والاقوال العلمية المحضة أو الأدبية، أو غيرها والمذاهب الفلسفية، مثاله اننا نجد الاشارة إلى غاية مذهب أفلاطون فى قوله إن فكرة الخير أعلى موضوع العلم وأن لم نعرف الخير لاينفعنا البتة أن نفهم شيئا من الاشياء كما انه لاينفعنا ملك أى شىء ان لم نملك تلك الفكرة. وفكرة الخير هى ما يجعل المعلوم حقا ويحدث مقدرة العلم فى العالم، ثم نرى الدليل على مبادئ نظرياته فى قوله إن الوجود الحقيقى هو المعقول وهو الافكار ويدركه العقل الخالص اما المحسوس فهو مظنون وهو بين الوجود الحقيقى وما ليس كائنا البتة، ونرى الدليل على تدبيره فى قوله إن أهل الفلسفة، أى العقل الخالص هم نذر قليل وينبغى أن يقوم فى العالم كله فريق بالعمل الذى هو أهل له، فالذى هو أهل للفلسفة له جملة الفضائل وينبغى ان يلازمها ويجب أن تؤسس التربية على الحمية الجسمانية والادبيات معا كى يكون الانسان صحيح الجسم والنفس انظر مختصر مذهب أفلاطون فى وصفنا له. فقد وجدنا فى تلك الأقوال البيان الأكثر اختصارا لفلسفة أفلاطون كلها. ومثل اخر هو قوله «ديكارت» ان الخير الأعظم هو معرفة الحقيقة واردة ثابتة تريد فعل الخير وهو أيضا الرضا الناتج من تلك الارادة، وقوله إن أول الحقائق وجود آله خير، وثانيها خلو نفوسنا من الموت ثم عظم العالم الخ، وقوله إن حسن استعمال العقل فى ارشاد حياتنا هو أن تبحث عن قيمة جميع الكمالات التى يمكن اكتسابها بسعينا سوا أكانت جسمانية، أو روحانية وان نختار الحسنى دائما ويقتضى ارشاد الحكم لنعرف قيمة الخيرات معرفة الحقيقة (انظر مختصر مذهب ديكارت فى وصفنا له) فنجد فى تلك الاقوال (هدف) مذهب ديكارت كله وبيان غايته وتدبيره لهما ونظريته الجامعة لنظرياته. ومثال آخر قوله «هوبز» ان الغاية المقصودة بالمعارف هى الاقتدار عامة وهو مجموع مقدرات الجسم والعقل وما ينيلانه من أنواع المقدرة، (أو السلطة) كالثروة والرئاسة والصداقة والحظ، وقوله الفلسفة معرفة الحوادث، أو الظاهرات الحادثة عن أسباب معينة إذا اكتسبت

بالتعلل الصحيح والتأثيرات، هى قوى أو هيئات خاصة للأجسام، وموضوع الفلسفة هو الجسم فتخرج عنها الالهيات وقوله إن أحسن الاخلاق هو إنما حفظاً للمجتمع المدنى فتشير تلك الجمل إلى فلسفة «هوبز» بأتم الاختصار لأنها تعبر عن غايته وتدبيره وسنده العلمى.

أما قول «كانط» الفيلسوف ان المادة المنشورة فى الحيز تراكمت بالتدريج من تأثير جاذبية اكثف جزئياتها لارقها إلى أن تكون من ذلك جسم مركزى دائر هو الشمس النارية وحولها جزئيات دائرة صارت بالتراكم الكواكب السيارة التى منها ارضنا، وقول علماء الهيئة الرياضية ان القشر الجليد المتحجر لكوكبنا تكون على مرور آلاف من السنين من تجمد تدريجى لمواد سائلة ملتهبة ومن رسوب البحار وقول «داروين» العالم الطبيعى: ان الاشكال الكثيرة للنبات والحيوان نشأت على مرور الأجيال عن اشكال قليلة وربما عن شكل واحد بسبب بعض النواميس الطبيعية، فهذه الأقوال بانفرادها نظريات علمية وليست مذاهب فلسفية.

وقد ظهر لنا من اعتبار وجوه تعريف الحكمة ماهى عناصر المذاهب الفلسفية، فيمكننا أن نستنبط من نفس هذا الاعتبار أسلوبا عاما لمقارنة جميع المذاهب مهما اختلفت وأن نسهل لطالب الحكمة تقدير قيمة جميع المذاهب بنسبة بعضها إلى بعض فإن تلك الوجوه لا تصعب مقارنتها لنرى أى غاية هى اسمى، أو ادنى وامتن اساسا، أو أخفها وأى تدبير هو أمهر وابلغ، أو أضعف وأنقص فى نيل غايته، وقيمة المذاهب لابد أن تظهر من مقارنة غايتها قبل كل شىء، لان تدبير المذاهب وسنداتها العلمية هى لاجل غايتها فبين اذن أن اعتبارنا لوجوه الحكمة هو كجدول يمكننا من مقارنة المذاهب المختلفة وتلك المقارنة هى اول وسيلة إلى تقديرها. والوسيلة المذكورة كانت غير موجودة عند الفلاسفة وذلك نقصان مهم كان سببا فى حيرة كثير من طلبة الحكمة فإذا قيل لهم مثلا ان مذهب ديكارت هو ثنوى، لأنه مبنى على تمييز بات بين المادة والنفس ومذهب «اسبينوزا» احدى، لانه يجعل الفكرة والمادة صفتين لجوهر إلهى واحد وأن المذهب المسيحى هو دينى، لأنه تنزيل من الله ومذهب «كانط» عقلى انتقادى، لانه مبنى على بحث العقل فى نفسه وانتقاده لقدرته على

الادراك فلا يجد طالب الحكمة فى تلك الاعتبارات للمذاهب من وجوه مختلفة ما يمكنه من مقارنتها وتقدير قيمتها فهو كمن قدم له مجموع مسكوكات من عصور وبلاد ومعادن مختلفة وليس له علم بها وقيل له قارن بين هذه المسكوكات فهذا استاتر Stater يونانى وذاك آس As رومانى وذاك جولدن Gulden المانى الخ فاذا قارنتها رتبها بحسب قيمتها واختر لك منها احسنها فيحجم عن ذلك لجواز أن يكون الفلس القديم اثمن من الدينار الحديث ولايمكنه ان يستفيد ماديا من مسكوكاته، لأنه لايعرف أسعارها فيغش إذا اراد أن يصرفها بالمسكوكات الرائجة فى زمنه. أما طالب الحكمة العالم بوسيلة المقارنة المذكورة فلا يصعب عليه تنظيم المذاهب مع تباعد عصورها وتباين اصلاحاتها ولا حكمة فى تقدير قيمتها وقد سهلنا له ذلك التنظيم والتقدير بأن جعلنا تمييز الغاية والتدبير والنظرية العلمية جدولا له وقاعدة من قواعد اسلوبنا مع كوننا نعتبر المذاهب أيضا من الوجوه المختلفة المألوفة عند الفلاسفة المحدثين.

ثم إننا راعينا فى نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا فى اتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل «كانط» وهى أن ندعو المتعلم إلى التفكر الاستقلالى حتى يصير فيلسوفا لا ذاكرا كلام الفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يغلب فيه الانسان المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات، وقد صدق «لوك» اذ قال إن الأمل أن نعرف بعقول أناس آخرين ليس ابعد عن العقل من الأمل ان نبصر بأعين الآخرين وأن نصيبنا الحقيقى من المعرفة هو على قدر نظرنا فى الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وان طفو آراء الناس الآخرين فى ادمغتنا لايزيدنا علما البتة وان صادف أن تكون حقيقية فالذى كان فيهم علما ليس فينا الاتمسكا برأى مع التصلب فيه، فنصيب كل واحد فى العلوم ومايعرفه ويفهمه حقيقة وليس ما يصدق به وثوقا بالغير الاخر خرقا (انظر الفقرة ٢٤ من الفصل الثالث من الكتاب الأول من كتاب البحث فى العقل الانسانى للوك). وانى أوافق لوك فى كلامه هذا «وكانط» فى أسلوبه المذكور آنفا وأرى أنه يحسن بطالب الحكمة أن يكتسب لنفسه المعانى الفلسفية حتى يكون دماغه ظرفا لافكاره لا لألفاظ تلبس أفكار الغير، فبعد أن يأخذ عن آبائه وأساتذته المهتمين بخيره ألفاظا وأقولا حكمية ويكاد ينطق بها تقليدا ينبغى له أن ينمى فى نفسه روح تلك الألفاظ والاقول شيئا فشيئا بأن يسعى فى أن يخالط سر أكابر المفكرين وان يحوز عباراتهم العظيمة ويحملها

ويجادل فيما اثبتوه ثم يسبقهم إلى ادراك ما فاتهم كما ينمى عضلاته وقواه الجسمانية بغذاء البدن والحمية والهضم ويحمل الاثقال والمصارعة والعدو ولعب الكرة وسائر الرياضات المنظمة. وعلى طالب الحكمة أن يستمر فى هذا الجهاد الروحانى الأعظم إلى أن يصير ذا روح شخصى ويدرك فى أشد الجسم بلوغ الروح فيتحرر من جميع قيود العتاهة فإن نصيب من لم ينل شيئا من الحكمة هو العتاهة كما أن نصيب من لم ينل العلم هو الجهل وكلاهما بلاء عظيم يجعل البشر يتخبطون فى جميع شئونهم.

وكما أوافق كانط فى أسلوب تنشيطه العقول أوافقه أيضا فى أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب أحد الفلاسفة وأبدى انتقاداتى وشيئا من رأيى أثناء ذلك، إلا أنى أتبع فى تفسير كتب الفلاسفة. الترتيب التاريخى لأن محاضراتنا كما هى فى الفلسفة العامة هى فى تاريخها أيضا ولهذا ألخص أولا ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أذكر مضمون كتبه بالاختصار والحقه بتعليقاتى تفسيرا لها وانتقادا عليها ثم الخص المذهب تلخيصا ثانيا أتم اختيارا من الأول كما يفعل أدق الباحثين المؤرخين، وأنى أختص بأسلوب آخر هو مستنبط من تعريفى الحكمة المذكور آنفا وهو أنى أدل فى التلخيص الثانى على الغاية الاخيرة التى قصدها واضع المذهب واذكر الوسائل التى بها طلب الوصول إلى غايته واضف نظريته العامة فى جميع الأشياء ثم انتقد مجموع المذهب انتقادا شاملا لمبادئه، ومن عادتى أنى أجيب فى المحاضرة عن الأسئلة التى يلقيها الطلبة عن النقط المهمة من كلام الحكيم الذى أفسره، وأنى اخصص فى كل شهر ساعة لرياضة فلسفية تشجيعا للطلبة المنتسبين على التفكر الفلسفى الاستقلالى وعلى اظهار آرائهم الشخصية فى موضوع فلسفى قريب من موضوع المحاضرات التى سمعوها وقرأوها فإن الطلبة سيتمكنون من قراءة المحاضرات شيئاً فشيئاً بعد القائى جزءاً منها، لان عزمت على أن اطبعها كما طبعتها لأول مرة فى السنة الدراسية الماضية فيتناولون اكبر الفائدة إذا اضافوا إلى سماع المحاضرات وقراءة ملخصها الاطلاع على كتابى الذى فيه ملخص محاضرات السنة الماضية وعلى الكتب المتعلقة ببرنامج هذه السنة التى اعلنت بها على لوح الاعلانات.

برنامج مواد هذه السنة فى الفلسفة العامة وتاريخها يشمل كما تعلمون مذهب باسكال ومالبرانش وجزءا مهما من مذهب اسبينوزا.

فلنبدأ الآن الكلام فى ترجمة باسكال:

بليـــز پاســـكال

حياتـــه ومؤلفاتـــه

ولد پاسكال Blaise Pascal فى كليرمون Clermont بفرنسا سنة الف وستمائة وثلاث وعشرين وتوفى سنة الف وستمائه واثنين وستين (١٦٢٣ - ١٦٦٢) . كان ابوه قاضيا وعالما بالرياضيات واعتنى كثيرا بتربية ابنه وحفه بوده إذ أن أمه توفيت وهو صغير. وكان پاسكال ضعيفا وضنى مدة طويلة واثرت حالته الجسيمة فى روحه. وظهر ذكاؤه منذ أول فتوته فكان يبحث عن بعض مسائل رياضية ويسعى لحلها فى الخلوة، لان أباه اراد ان يتعلم اللاتينية واليونانية قبل الرياضيات . ولما رأى أبوه براعته أذن له أن يباشر فنه المحبوب فباشره واخترع الآلة الحسابية المشهورة وسنة اذ ذاك تسع عشرة سنه، ثم اكتشف بعض تأثيرات ثقل الهواء وأسس حساب الاحتمالات . ثم مال ايضا إلى الفلسفة ولكنه لم يعتمد على عقله وحده وكان كثير الشكوك وكان دينا لا سيما فى اواخر حياته حيث اعتزل المجتمع وعاش عازبا زاهدا ، فهو لم يتزوج ولم يخلف . وكان پاسكال قد انضم إلى حزب ملحدين كاثوليكيين خاصموا اليسوعيين وحادوا عن الكنيسة خصوصا فى حل مسألة اختيار الانسان والفضل الالهى وانتسبوا إلى كورنيليس جانسن Cornelis Jansen العالم الالهى الهولندى (العائش من سنة ١٥٨٥ إلى ١٦٣٨) فسموا جانسنيين وكان اغلبهم ساكنا فى بور رويال Roual Port بالقرب من باريس.

واشتهر پاسكال بين الفلاسفة بكتابين هما الافكار Pensées[1] ومجموع رسائله إلى احد رؤساء الرهبان Lettres Provinciales انتقد بها اقوال بعض اليسوعية فى الأخلاق وفى مسألة الفضل الالهى (سنة ١٦٥٦) .

قال اتيان بيرير Etienne Péries ابن اخت پاسكال فى مقدمة وضعها لافكار پاسكال انه كتبها لنفسه

ولم يصححها ولم ينظمها فكان يريد أن يصلحها ويجعلها كتابا كبيرا ثم يشهرها ولكنه مات اثناء ذلك فجمعت وطبعت افكاره بعد وفاته .

(١) انظر Pensees de Pascal Pub. p. Ernest Havet. Paris. Delagrave 1894 .

نجد فى الافكار جملة اقوال فلسفية وبجانبها اقوالا قليلة الأهمية واقوالا كثيرة خاصة بالدين المسيحى ، فنذكر الاولى كما هى متتابعة فى كتابه ولو كان نظامها ناقصا . يعجب كثير من الكتاب الأدباء باسلوب پاسكال ولكن ليس هذا ما يشغلنا هنا .

كتاب الأفكار

(Art. I.p.98)[١] ليس هذا العالم المرئى كله الا اثرا خفيفا يكاد لا يرى فى حضن الطبيعة الواسع . (99) انه كرة لا نهائية مركزها فى كل مكان وليس إطارها فى أى مكان[٢] . يضل تصورنا بتلك الفكرة ، وذلك أكبر آية محسوسة تدل على قدرة الله على كل شىء .

(100) هل الانسان شىء فى اللانهاية[٣]؟ . دعه ينظر إلى اصغر الاشياء كالعثة فانى أريه فيها هاوية أخرى (101) وعوالم لا نهاية لها[٤] كل عالم منها له افق وكواكب وابعاد تحاكى إبعاد العالم المرئى ، فاذا نظر إلى أرض أى عالم وجد فيها حيوانات وعثاثا وفى تلك العثاث يرى ثانيا مثل ما رآه فى العالم الاول ، فإذا اعاد النظر رأى كما رآه أول مرة وهكذا إلى مالا نهاية ولا توقيف ، فسيتيه فى تلك العجائب الممتدة الكبيرة . كيف لا يستغرب الانسان اذا ادرك ما سبق من كون جسمنا حينئذ كائنا عظيما هائلا وعالما بل

---

(١) اشرنا بالاعداد التى وضعناها قبل جمل المتن إلى صحائف كتاب پاسكال لـ (Havet) المذكورة آنفا فتلك الاعداد تسهل مراجعة المتن وقد اشرنا ايضا إلى كل فقرة (Article) من الكتاب .

(٢) قال هافى (Havet) الاديب الذى طبع افكار پاسكال فى شرحه لها انه وجد تلك الفكرة عند احد كتاب القرن الثانى عشر ، وقد نسبها هذا الكاتب إلى امبذكليس (العائش فى القرن الخامس ق . م) الذى اعتبر الكائن كرة اقول ان كلام پاسكال زعم غير معقول لان العقل لا يدرك كرة إلا ولها مركزها من غير الاطار ولا الاطار من غير المركز .

(٣) پاسكال يهتم كثيرا بمظنة الكبر والصغر لانه اشتغل كثيرا بالهندسة ، فلذا اطال فى ذكر كبر الانسان وصغره كما لو كان هذا شيئا يهم فى تقديره ، مع انه ليس الكبر الامتدادى ولا الصغر من الاكناه الاخلاقية المهمة وهذه تقاس بالمقام والدرجة لا بالمتر كالابعاد، فالخير كله لا يساوى اصغر فضيلة وليس له روح حتى يقرب من درجة الانسان الاخلاقى ، فپاسكال مفتر برياضياته ويميله إلى التعجب .

(٤) يستعمل هنا پاسكال مقدرة الادراك المبدعة التى تقول للشىء كن فيكون (بقدر ما تكون أنواع المدركات) وان لم تقل فلا يكون . لا ريب ان الادراك يكرر الموجودات المدركة بالضرب ويفعل خلاف ذلك بالتقسيم ، وان مراة الامكان قابلة دائما ولكن بدلا ان يفرض ان لخيالاته وجودا حقيقيا لا يليق إلا بالحق الواحد (الذى هو فوق الزمان والمكان والظواهر) وان يجعلها كالاصنام ويتعجب منها كان يليق به أن يعترف بعلو القوة المبدعة الفائضية وان ينتبه لوجود تلك القوة فيه أى فى پاسكال نفسه .

مجموع عوالم بالنسبة إلى العدم الذى لا يوصل اليه مع انه كان آنفا شيئا صغيرا كاد لا يحس به فى حضن كلية العالم ؟ .(102) يرتعش رعبا من نفسه من يرى نفسه محمولا فى نصيبه من الخير بين هاويتى اللانهاية والعدم . فما هو الانسان فى الطبيعة ؟ هو عدم بالنسبة إلى اللانهاية ومجموع كلى بالنسبة إلى العدم ، اعنى (103) وسطا بين اللاشىء والكل . يقصر الانسان قصورا لا نهائيا عن ادراك النهايتين ، أى غاية الاشياء واصلها[١]فهما سر لا يستطيع كشفه ، وهو عاجز عن فهم اللاشىء الذى اخرج منه واللانهاية التى هى فيها طامس . حيث إن الناس لم يعتبروا هاتين اللانهايتين تهوروا فى ابحاثهم عن الطبيعة كما لو كانت بينهم وبينها مناسبة[٢] . (104) اذا اطلع الناس على العلوم فهموا أن الطبيعة طبعت صورتها وصورة محدثها فى جميع الاشياء فلذلك نجد فى أغلب الاشياء اللانهايتين[٣]، وكذلك نرى أن جميع العلوم لا نهائية نظرا لامتداد مباحثها إلا ان المبادئ التى يظهر لعقلنا أنها هى المبادئ الأخيرة ، وكذلك عند اعتبارنا الماديات نسمى النقطة التى لا يدرك الحس تقسيمها نقطة غير قابلة للتقسيم مع كونها بطبيعتها قابلة للتقسيم بلا نهاية[٤] . (106) فلنعلم اذن قدرنا وهو أننا بعض الشىء ولسنا كل شىء . مقام عقلنا فى الامور المعقولة هو مثل مقام جسمنا فى امتداد الطبيعة[٥]. نحن

---

(١) ينتقل هنا باسكال من اعتبار كبر الامتداد وصغره إلى اعتباره اصل الوجود وغايته كما لو كان الحيز اللانهائى الوجود كله ، والاصح أنه الوجود الامتدادى المكانى وليس اصل الوجود وغايته من الذوات الامتدادية كالابعاد والطو والعمر والقصر .

(٢) المناسبة بين الانسان والكبر والصغر والامتدادى الذى يخلطه باسكال بخبرة الطبيعة بيناها فى تعليقنا على اثبات المناسبة بين العالم الكبير والصغير فى رسالة اخوان الصفا فى ماهية الطبيعة .

(٣) يفرض هنا باسكال أن الفاعل الاصلى لا نهائى مثل الحيز ومثل الطبيعة ، التى لم يميزها عقليا عن الحيز لو لوعه بالهندسة .

(٤) من طبيعة المقدرة الحاسبة الروحية أن تحسب وتعد إلى حيث يشاء الانسان ويزعم باسكال أن ذلك ناتج من طبيعة الاشياء بصرف النظر عن طبيعة حاسبها ، وليس له بالطبع دليل على ذلك. قد يصح أن العلم لا نهائى من حيث أنه يقصد فيه التحليل والتفسير دون التأليف فكل ازدياد فى تفسير اى أثبات هو كازدياد البصيرة بالنظارات الزائدة فى بعد النظر فيدخل بالتدريج فى داخل حدود البصر ما كان أفقا له من قبل ولكن الافق أى إطار الادراك سائر امامه دائما لا يوقفه الا القناعة والثبوت على افتراض حقيقى أو باطل ولا ينمحى الا بالرجوع إلى أصل البصيرة.

(٥) كأن باسكال يجعل الوجود الصحيح يرادف اللانهاية الامتدادية والعدم يرادف صغر الامتداد ، كما لو كان الوجود فى نفسه ممتدا . يزعم مع ذلك أن لا نهاية الصغر هى من جهة العدم ولا نهاية الكبر من جهة الكل . وهذا خطأ حله أن المعتبر اذا اعتبر الضدين من كبر وصغر وغيرهما وضع نفسه فى مقام الوسط المفرق بين كل ضدين فمدركاته راجعة اليه وفيه جميع الاضداد .

محدودون ومتوسطون بين غايتين . تلك حالتنا فى انواع عجزنا . لا ندرك حواسنا غايات extrémes . يصمنا الصوت اذ افرط ويغشينا النور اذا افرط ، ويمنع البعد والقرب اذا افرط رؤيتنا ، (107) وبالجملة فغايات الاشياء هى كأنها غير موجودة بالنسبة الينا ونحن لسنا بالنسبة اليها[1] لا نستطيع أن نعرف تماما (108) ولا أن نجعل تماما ندور على وسط واسع متذبذبين مرتابين واذا اردنا أن نرتبط بحد من الحدود ونثبت فيه فتزعزع وخاذلنا ، ونحن نشتاق اشتياقا شديدا إلى ايجاد أسس ثابتة[2] (109) يخيب عقلنا دائما لعدم ثبات الظواهر وليس هناك ما يثبت المحدود بين اللانهايتين المحيطتين به الهاربتين منه.[3]

(110) كيف يمكن أن يعرف الانسان الكل وهو جزء منه؟ أما إذا أراد أن يعرف الاجزاء لما بينه وبينها من المناسبة فنسبة اجزاء العالم وارتباطها الشديد بعضها ببعض يجعل معرفة كل جزء دون معرفة كل جزء دون معرفة الجزء الاخر والكل وجيمع ما يعرفه فهو يحتاج إلى محل يحوزه وإلى زمان يدوم فيه وإلى حركة يحيا بها وإلى عناصر تركبه وإلى حرارة ورزق ليتغذى وإلى هواء ليتنفس ، فحيث أن جميع الأشياء هى علل ومعلولات (111) ويتعلق بعضها ببعض بواسطة رابطة طبيعية غير محسوسة أرى أنه يستحيل علم الاجزاء من غير علم الكل أو علم الكل، من غير علم الاجزاء المفردة[4] ومما يتمم عجزنا عن علم

---

(١) يجعل باسكال غاية الشىء والافراط فيه شيئا واحدا ، وهذا الاصطلاح مضلل اذ الخير مثلا غاية وليس افراطا ، وبعد ان وضع هذا الاصطلاح المضلل اعتبر تحديد الاحساس الذى يضعه الحس وهو بيان طاقته بيانا لعجزه ، والاصح ان الصوت اذا افرط لا يسمع لان الصوت ليس إلا ما تطيق سمعه قدرة السمع وما تعجز عنه ليس صوتا ولو جاز أن يكون حركة اخرى فى نظر العقل . ثم يقول اننا لسنا بالنسبة إلى الغايات فيزعم ضنينا أن الغايات كائنة فى انفسها كما لو كانت تنظر الينا مع كوننا لا نراها .

(٢) تلك هى الغاية التى اراد باسكال الوصول اليها بجميع اقواله السابقة وهى بالجملة أن طالب العلم والحكمة ايضا يشتاق إلى يقين خال من كل شك عجز عنه اكثر الحكماء المشهورين.

(٣) اندهش باسكال من مظنة اللانهاية الامتدادية وسكر بها فصارت تلك المظنة تعدى كثيرا من المفكرين من وقت ما أرى كاليلاى السماء بنظارة صنعها سنه ١٦١٠ وحينما زاد استعمال نظائر الصغائر «الميكروسكوب» فى القرن السابع عشر ايضا .

(٤) تلك الرابطة الطبيعية الغير المحسوسة هى الانتباه بالنسبة إلى كل واحد فما لا ينتبه اليه المنتبه ليس لا شىء ولا هو لا شىء ولا جزء ولا كلا ولا نسبة بين تلك الامور ، واصاب باسكال فى قوله أن معرفة كل جزء دون معرفة الكل مستحيلة (ويعنى معرفتة الصحيحة) ، ولذلك كان علم الاحد والكل مبحث فلاسفة مثل افلاطون وافلوطين ، وأما الجزء فهو تابع وعلمه ثانوى . ينتج من قول باسكال أن من لا يعرف الكل ليس له علم صحيح بشىء من الاشياء ابدا .

الاشياء كون الاشياء بسيطة فى انفسها[١] مع اننا مركبون من طبيعتين متخالفتين ومتضادتى الجنس وهما النفس âme والجسم ، فانه يستحيل أن يكون جزء العاقل ماديا غير روحانى . على انه لو ادعى أحد اننا اجسام ليس الا لاستحال علينا بالاحرى علم الاشياء اذ لا يعقل ابدا أن تعقل المادة نفسها[٢]. ولكوننا مركبين من (112) روح esprit ومادة لا نستطيع أن نعرف تماما الاشياء البسيطة روحانية كانت، أو جسمانية[٣] ولاجل ذلك يخلط أغلب الفلاسفة افكار الاشياء ويتكلمون فى الاشياء الجسمانية كانها روحانية وفى الروحانية كانها جسمانية ، فيقولون بجراءة أن الاجسام تميل إلى اسفل وتطلب مركزها وأن المادة تخشى الفراغ وأن لها ميول وانها تأبى، أو تقبل مع أن هذه اشياء لاتخص غير الارواح ثم اذا تكلموا فى الارواح اعتبروها فى مكان ونسبوا إليها حركة من مكان إلى آخر مع أن هذه أمور تخص الاجسام فقط[٤]. فبدلا من أن تقبل افكار هذه الاشياء خالصة[٥] نصبغها بصفاتنا ونطبع وجودنا المركب على جميع الاشياء التى نتأملها.[٦]

(113) الانسان بالنسبة إلى نفسه اعجب ما فى الطبيعة فلا يستطيع ادراك ما هو جسم ولا بالاحرى ماهو روح ولا كيف يمكن أن يتعلق جسم بروح . تلك هى الصعوبة على الانسان وهى ذات نفسه بعينها .

(115) الانسان شريف كبير، لانه يعرف ذله وشقاءه[٧]. هو يشقى كما يشقى ملك عدم ملكه.

---

(١) يثبت باسكال ان الاشياء بسيطة فى انفسها رجما بالغيب .

(٢) يجعل باسكال النفس مرادفة للادراك والفكر والعقل على نمط ديكارت .

(٣) يعنى لا نطبق معرفة ما هو روح صرف وما هو مادة خالصة ولا ما هى الاشياء الروحانية وحدها أو المادية وحدها لاننا مركبون من جسم وروح ولا نتخلص من هذا التركيب فى فعل المعرفة . والحاصل ان باسكال لم يجد بين الفلاسفة المشهورين الذين اطلع عليهم من بين ما هو الروح وما هى المادة وما نسبتهما بيانا مقنعا وانه لم يستطع أن يبينه هو فحكم بعجز الناس على الاطلاق حكما ليس عليه دليل كاف .

(٤) يعنى مثلا ان قولهم المادة لا تقبل او هى قابلة للفساد غير لائق لان القبول والاباء من الروح لا من المادة ، وقولهم طلع روحه او يصعد الروح اقوال غير لائقة ايضا لان الروح ليس فى مكان فوق او تحت أو خارج او داخل كالاجسام (انظر تعليقاتى على قول افلاطون فى التمييز بين الروح والجسم فى تيميوس) .

(٥) من أين يعرف باسكال افكار خالصة . هذا تسليم ببعض اثباتات افلاطون واتباعه .

(٦) لماذا يحكم الانسان بان هناك اشياء بسيطة خارجا عن الادراك .

(٧) يعنى أن الانسان مهما ذل بوجه من الوجوه يعلو من وجه العقل على سائر الحيوانات والنبات والجوامد وربما نسى هنا باسكال ان الشر الاخلاقى هو ذل كبير والانسان اقدر عليه من الحيوانات .

(117) يكفى الهواء، أو الماء القليل لاماته الانسان ولكنه هو اشرف مما يقتله دائما، ولو قام العالم كله عليه يهلكه لكان هو اشرف من ملهكه، لأنه يعرف أنه يموت بخلاف العالم الذى لا يعرف شيئا . شرفنا كله هو فى فكرنا فلنطلب فيه مقاما ولا نطلبه فى الحيز أو فى الدوام اللذين لا نستطيع أن نملأهما ولنسع فى تحسين فكرنا ، ذلك مبدأ الأخلاق . (118) يحيط بى العالم بحيزه ويغرقنى كأنى نقطة ولكنى أحيط به بالفكر[1]. لا يجب أن يبين لانسان شرفه من غير ذله فهذا خطير ولا أن يبقى فى جهلهما فهذا أشد خطرا، بل من المفيد جدا أن يدل على هذا وذاك .

(119) انى ألوم على السواء من يقصد مدح الانسان عازما على مدحه ومن يقصد لومه ومن يريد اللهو، ولا يستطيع استحسان غير الذين يبحثون وهم حسرى[2] ليست السعادة خارجا عنا ولا هى فينا ولكنها فى الله خارجا وداخلا.[3]

(120) طبيعة الانسان يمكن أن تعتبر من جهتين اعنى نظرا لغايته ، وهو باعتبار غايته لا مثيل له ، أو أنظر للكثرة وهو اذن دنىء ساقط[4] . شيئان يعلمان الإنسان طبيعته كلها وهما الوحى الفطرى[5] والتجربة . اشعر بأنه كان يمكن أن لا أكون، لان الان هو فكرى وما كنت موجودا أنا المفكر لو كانت والدتى ماتت قبل أن اوجد حيا . فلست اذن كائنا واجب الوجود وكذلك لست دائما ولا نهائيا.[6]

(121 II Art.) توازن الكبرياء كل ذل وشقاوة ، فاما أن يخفى الانسان ضعفه، أو أن يكشفه فيفتخر بمعرفته[7]. (126) ان فى حب الذات بعض الكره للحقيقة[8] كبيرا كان

---

(١) يكذب پاسكال بهذه الجملة بعض ما قاله آنفا فى اللانهاية الامتدادية .

(٢) يعنى انه لا يعتقد أن الانسان قادر على الحقيقة بالعقل ولا انه اهل لنيل السعادة او الخير بسعيه ولا انه ذليل عاجز بالمرة ، ولا يستصوب الغفلة بل البحث مع التحسر على النقصان ولكن پاسكال لم يكن نشطا فى البحث الفلسفى بل كانت يستأمن منه بالتثبت فى العقائد النقلية ويشعر بان ايمانه يحتاج إلى تاييد . ولابد ان ينسب جزء كبير من حسراته إلى مرضه وإلى تذوقه شقاوته وايضا إلى بعض اعجابه بنفسه وتلذذه الخفى برنة كلامه وبآلامه فاجتمعت فيه صفة طلب الحكمة مع صفة المتنعم الجزين .

(٣) يعنى أن الله فينا وفى كل شىء وليس الخير الغائى إلا فى الله أو هو الله .

(٤) هذا الرأى المسيحى يوافق رأى الرواقيين أن الاكثرين اشرار وان الحكيم الصحيح يتحد بالله .

(٥) ترجمت (Instinct) بالوحى الفطرى واخذت الوحى بمعناه فى القرآن (واوحى ربك إلى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا . قلت وحيا فطريا لا ميزه من الوحى (inspiration) النبوى .

(٦) لخص هنا پاسكال اقوال ديكارت فى البرهان على وجود الله .

(٧) هذا واقع بپاسكال على ما يظهر وهو من الاقوال التى رأينا فيها اعجابه .

(٨) يعنى پاسكال كرها لوجه مهم من الحقيقة هو تقدير الانسان نفسه قدرها ومعرفته نقائضه .

هذا الكره، أو صغيرا ، لذلك نجد كل من يضطر إلى عتاب الغير يستعمل لطاقة سيئة ويحتال فى تخفيف العتاب كى لا يغيظ المعاتب . فالناس اذن يعاملوننا كما نريد أن نعامل فحيث إننا نكره الحقيقة يسترها الناس عنا وحيث اننا نرغب فى المدح ويغشنا الناس كما نريد أن نغش . كلما زاد حظنا فى العالم زاد بعدنا عن الحقيقة، لان الناس يخشون تنفير المرء بقدر ما تكثر فائدتهم من مودته والخطر من كراهته .

(127) عيشة الناس غرور دائم ليس إلا، فهم يغشون ويمدحون بعضهم بعضا دائما . لا يتكلم فى غيبتنا . ليس لوفاق البشر أساس غير هذا الغش المتبادل . ليس الانسان الا زورا وكذبا ونفاقا فى نفسه وبالنسبة إلى الآخرين. لا يريد أن يسمع الحقيقة ويحذر قولها ، وتلك الخصال مع بعدها عن العدل مغروزة طبيعيا فى قلبه.[١]

(129 Art III) الخيال جزء غاش من اجزاء الانسان وهو باطل فى الغالب ودليله واحد فى الحق وفى الباطل[٢]. (130) ان العقل مهما نبه الانسان على قدر الاشياء لا يستطيع أن يميله إلى اعتبار ذلك القدر[٣]. الخيال قوة جبارة عدوة العقل فيسر بان يراقب العقل ويسوده حتى يظهر قوته فى كل شىء وهو يجعل للانسان طبيعة ثانية[٤] من الناس من يسعد بالخيال أن يجعل العقل يؤمن ويشك وينكر وله أن يوقف احساس الحواس، أو يسيره وله مجانينه وحكماؤه الذين يزعمون أنهم حكماء.[٥]

---

(١) جعل هنا حب الذات والكبر المتعلق به السبب الاصلى فى رذيلة البشر الطبيعية . وقد تبع فى ذلك تعليم الكنيسة فيمتقد اهلها ان الاستكبار كان السبب فى هبوط الملك ابليس وفى عصيان آدم ايضا ، ويقولون طبقا للتوراة أن آدم تناول من ثمر شجرة العلم لوسوسة ابليس له بانه يصير مثل الله عالما بالخير والشر اذا أكل منها .

(٢) بعد ان تكلم فى نقصان الانسان وغروره من باب الكبر يعتبر الآن باب الخيال ويقول أن تلك المقدرة تقدم لنا الاشياء كلها بنمط واحد سواء كانت الحقيقة او غيرها ، كما أن الورقة المكتوبة أو المرسومة تظهر الكلام الصحيح والصورة الجميلة أو تظهر الباطل والقبح ، فالخيال ساحر فتان وليس من شانه الحكم الصحيح فى الحق والباطل .

(٣) يعنى أن العقل يقول للانسان هذا حق وخير وهذا باطل وشر ، ولكن الانسان ربما اهتم بالشر ورغب فيه دون الخير وذلك العقل لا يميل الرغبة ولا يتصرف بها كما يميلها ويتصرف بها الخيال .

(٤) يعنى أن قوة الخيال كثيرا ما تشتد حتى تغلب العقل ، ولو كان الخيال شخصا لفرح فرحا طبيعيا بغلبته العقول وهو بطبيعته مفش فيحدث فى الانسان تطبعا ينافس طبيعته الاصلية .

(٥) يعنى أن بعض الناس ولو توفرت فيهم ما يعتبره غيرهم اسباب الشقاؤه تجدهم فرحين ، ومنهم من جمع أسباب السعادة الظاهرة وتراهم حزناء ، ومنهم مرضى لا يبالون بمرضهم بل يدعون القوة ، ومنهم صحاح خائفون يتمرضون ويمضون الوقت فى تناول الادوية والقيام بالاعمال الصحية ، ومنهم بخلاء يشكون الفقر ويتعذبون بالاعواز ، ومنهم فقراء المال أغنياء الضمير .

ليس الخيال أن يصير المجانين حكماء ولكنه يجعلهم سعداء بخلاف العقل الذى لايمكنه أن يجعل احبابه غير اشقياء ، فيكلل اصحابه بالمجد والشهرة ويعبر العقل أهله[١]. (131) من ذا الذى يفيض بالصيت ويجعل الاشخاص والكتب والشرائع والاشراف محترمة مهابة إلا القوة الخيالية ، وما اصغر وانقص ذخائر الارض كلها ان ميرض بها الخيال؟[٢] (132) ان المحبة والكراهة تقلبان وجهى العدل وترى المحامى اذا قبض نقودا وافرة مقدما وأوتى قضية مال شديد إلى إيجاد العدل فى طرف الموكل عنه وزادت قضيته حسنا وعدلا عند القضاء بصوته وحركاته الجسورة وهم يغترون بالظواهر. فما أخف هذا العقل الذى يتصرف به الهوى ويقلبه . (133) اضطر العقل أن ينقاد فترى أرشد العقول يسير على مبادئ القاها الخيال فى الامكان المختلفة من دون روية[٣]. (134) يتصرف الخيال بكل شىء فيصنع الجمال والعدل والسعادة التى هى أهم الاشياء بالنسبة إلى الناس . (135) فكأننا اعطينا تلك القدرة الخائنة لنضطر إلى الاغترار . وهناك اصل آخر للغرور وهو الامراض فأنها تفسد حكمنا واحساسنا[٤] (136) مصلحتنا الشخصية هى آلة عجيبة فعالة تفقا ابصارنا ونحن متلذوذن بها[٥] (140) من الناس من يقول أن العدل ليس فى عوائد الناس ولكنه فى نواميس طبيعية مشهورة فى جميع البلاد ، والواقع انه لا يوجد ناموس واحد يعم البلاد . السرقة وزواج الاقرباء ذوات الارحام وقتل الاولاد والآباء كلها أعمال قد عدت من الاعمال الصالحة . يسوغ لجارى الساكن وراء النهر، أو البحر أن يقتلنى، لان ملكه يشاجر (141) ملكى مع أنه ليس بينى وبينه خلاف فهل من هزالة مثل هذه ؟ لاريب أن هناك نواميس طبيعية

---

(١) يعنى أن الخيال يتصرف بانواع الفرح والسعادة وله أن يجعل الانسان يفرح باحوال وهمية ، اما العقل فيبين للانسان نقصانه الذى هو حالته الطبيمية وقد يجعله هدفا لاحتقار العامة اذا ان العقل الصحيح مخالف لعقول الاغلبية . هذا الرأى لا يرضى بالطبع الذين يعتبرون أن العامة تسعد بنشر التعليم بينها .

(٢) لو وفى پاسكال باقواله هذه فى الخيال لاعتبر أن شقاوة الانسان وذله وكبره امور ثابتة للخيال ايضا . وقد قصد پاسكال تصغير العقل باظهار قوى الخيال كانه لم ير أن العقل والخيال هما من مقدرات الانسان فيجوز أن يتصرف هو بهما كما يجوز أن يتصرفا به .

(٣) قوله ارشد العقول مبالغة ، ويعنى پاسكال أن بعض العقلاء أنفسهم ينقادون بعض الانقياد إلى عوائد البلاد التى هم فيها . يبين التاريخ أن فى قول پاسكال مبالغة فلم ينقد الكلبيون مثلا عند اليونان ولا الشهداء المسيحيون عند الرومان وغيرهم .

(٤) لم يسلم پاسكال من تلك الآفة فظهر انها جعلته يتردد بين اعتقاداته التقليدية.

(٥) يجمع اللفظ الفرنسى معنى المصلحة والاهتمام ايضا . قرب پاسكال بهذه الجملة من اكتشاف اصل القوى الخيالية واعمالها الهائلة وهو الاهتمام والرغبة .

ولكن هذا العقل الفاسد أفسد كل شىء.(١)

(144) الارادة أصل من أصول التصديق الهامة ، ولا أعنى بذلك أنها تحدث التصديق créance وانما أعنى أن الاشياء تكون حقيقية أو باطلة بحسب الوجه الذى يعتبر منها . وتميل الارادة إلى وجه دون آخر فتجعل العقل يعرض عن فهم محاسن الوجه الذى لا تميل إليه فيسير اذن العقل مع الارادة كأنهما شىء واحد وهو ينظر إلى الوجه (145) الذى تحبه هى ويحكم فى الشىء تبعا لما يراه منه(٢). أليست مبادينا الطبيعية مبادئ اعتيادية ؟ ألم يتناول الابناء عوائد آبائهم كما تناول بعض الحيوانات عوائد اسلافها فى المهارة فى القنص ؟ (146) وما هى الطبيعة ولماذا لا تكون العادة طبيعية . أنى أخشى أن لا تكون الطبيعة فى الناس الاعادة اولية والعادة طبيعة ثانوية.(٣)

لو حلمنا كل ليلة بشىء واحد لاثر فينا بقدر ما تؤثر الاشياء التى نراها يوميا ، وأظن أن الصانع من الصناع لو عرف اكيدا أنه سيحلم بكونه ملكا كل ليلة مدة اثنتى عشرة ساعة لتساوت تقريبا سعادته وسعادة ملك يحلم كل ليلة مدة اثنتى عشرة ساعة بكونه صانعا . لو حلمنا كل ليلة بان لنا اعداء يضطهدوننا لكنا نخاف النوم كما نخاف اليقظة اذا دخلنا بها فى مثل تلك المصائب . (147) الحياة حلم ولو أن احوالها ابطأ قليلا من احوام المنام.(٤)

---

(١) يرمى باسكال العقل هنا بشر ليس العقل هو المسئول عنه . توجد نواميس تطابق الطبائع المختلفة التى بعضها أعلى مقاما من بعض ولا تطابق الاغلبية نواميس الطبائع الفلسفية ولا تطابق العدل نواميس الرحمة التامة وهكذا ، فجميع الخيرات النسبية قاصرة بالنسبة إلى خير فوقها وليس الخير المطلق الا واحدا .

(٢) قارن هذا بما فى كتاب الاسلوب «الاورجانون» الجديد XLVIفقرة لباكون . يتضح أن باسكال لم يعرف التمييز بين ارادة الشىء وحبه ، فمن التمييز بينهما المفيد ان الحركة التى تجمع فى السريرة المريد مع المراد هى الارادة وان الاهتمام بالشىء مع التلذاذ والتالم به هو الحب ، وقد يحب الانسان شخصا مثلا وملازمته ويريد فراقه للقيام بالواجب .

(٣) يقتضى حل هذا الامر معرفة الطبيعة المطلقة والطبائع المشترطة وان الطبائع هل ينقلب بعضها إلى بعض بالعادة أم العادة لها احوال فى داخل حدود بعض الطبائع .

(٤) اشار باسكال هنا إلى الفرق بين احوال الحلم واليقظة من جهة خفة وشدة التاثير فى الشعور ومن جهة كثرة الاحوال او قلتها (انظر ايضا Art VIII) وفرض باسكال ان مظاهر الحلم منوطة بالنوم والنوم هو بابها الاخص ولا يسمى الحياة حلما الا مجازا . والاصح أن النوم العادى ليس هو الباب الوحيد لذلك النوع من المدركات المشمولة غالبا فى اسم الاحلام كما يظهر ذلك من انواع التنويم ومن القابلية للالقاء «الايحاء» (Suggestibilité) من غير النوم العادى ، وليس حد الاحلام (او الرؤيا الوهمية) واحدا عند كل الناس فيجوز ان يكون حلم انسان من الناس كيقظة انسان آخر (انظر فقرة XIX و XX من كتاب VI و I و II من كتاب VII من السياسيات لافلاطون) .

(149) هناك اشياء يقينية تكذب وأخرى باطلة تقبل من غير معارضة فليس التكذيب contradiction دليل البطلان ولا عدمه دليل الحقيقة[١]. (150) الانسان مملوء بالخطإ الغريزى الذى لا يزول الا بالعناية الربانية . ليس هناك شىء يبين له الحقيقة، بل كل شىء يغره . العقل والحواس اصلان للحقائق ولكنهما لا يحوازن الخلوص مع الصراحة sincérité ويغر كل منهما الثانى[٢] فيغر الحواس العقل بالظواهر ويخون العقل الحواس وينتقم منها ، ثم العواطف تكدر الحواس وتؤثر فيها تأثيرات باطلة والكل يتنافس فى الكذب والغش .

(152 Art. IV) تأملت أحيانا احوال الناس القلقين فوجدت أن أصل شقاوتهم كلها كونهم لا يطيقون السكون فى حجرة[٣]. (153) ولذلك تراهم يقصدون محادثة النساء والحرب والوظائف العالية ويهتمون بذلك ، فما يطلبه الانسان بالافعال المذكورة هو القلق الذى يصرف فكره عن نفسه ويلهيه. يحب الناس الضجة والحركة الكثيرة ولذلك يعظم عذاب المحبوسين ولا تفهم لذة المنفردين[٤]. (156) قد ترى انسانا يمضى أوقاته بدون ملل ويصرف يوميا بعض المال فى القمار إذا اعطيته صباح كل يوم مقدار ما يمكنه أن يكسبه فى النهار بشرط أن لا يقامر جعلته شقيا فان قيل انه يقصده لذة اللعب دون الربح فاجعله يلعب من غير أن يراهن بالمال على شىء فانك تراه عديم النشاط ملولا بلعبه الفاتر . فلابد اذن ان يتنشط ويخون نفسه بان يوهمها انه كان سعيدا لو كسب (157) مالم يراد أن يعطاه على شرط أن لا يقامر حتى يصنع لشهوته موضوعا ويحض بواسطة موضوعه هذا رغبته فيه وغضبه لأجله وخوفه عليه كالاطفال الذين يفزغون من وجوههم بعد أن

(١) يعنى أن تصديق جملة اناس بقول مالا يدل على كونه صادقا كما ان تكذيبهم لا يدل على كونه كاذبا .

(٢) يشعر پاسكال بوجود صراحة خالصة هى غير العقل والحواس والحال ان الخلوص وبياض الضمير تكدره غالبا معرفة الشر مع الخير ولو ان تلك المعرفة سند كل انسان .

(٣) يبالغ پاسكال بقوله ان الملل بمعنى عدم الراحة بالانفراد هو أصل كل شقاوة تصيب الناس فان الملل هو كالتنعم باب مهم للشقاوة فقط ولا يندر من الناس من ليس ملولا لا سيما فى الامم المائلة إلى العمل .

(٤) يخلط پاسكال بعض ملاحظاته فى سعى جملة أناس فى أشغال قليلة الفائدة وفى الملل مع طلب الملاهى وفى ميل أهل الالعاب والحركة الشديدة عن التأمل فى انفسهم ولا يميز هذه المظاهر تبعا لاسبابها المختلفة . والاصح أن الملل يعترى خصوصا أهل التنعم والملاهى واحيانا يسوقهم إلى الحركة القلقة ولكنهم مدفوعين فى ذلك فلا يباشرن الاشغال بالجد وقد يرضون بالوحدة اذا أمكنهم ان يعمروها باوهام لذيذة. أما أهل الجد فليس مايجعلهم يجدون هو عجزهم عن احتمال وحدتهم ولكنه قوى فائرة فيهم وهم يرضون بالوحدة اذا امكنهم أن يسعوا فيها فى عمل من الاعمال. وأما عذاب الحبس فتختلف شدته اختلافا كثيرا تبعا للطباع فمنهم من لا يرى فيه لا العار ومنهم من لا يرى العار بل الملل ومنهم من يرى فيه داعيا آخر للعذاب أو مناسبة لكل يرضيهم .

صبغوها[١]. (159) لا يسلينا عن شقاوتنا غير اللهو (160) وهو مع هذا اكبر شقاواتنا، لانه اكبر عائق يمنعنا عن التفكير فى أنفسنا ويقودنا إلى الموت بدون أن نشعر . (161) ولما عجز البشر عن شفاء الموت والشقاوة والجهل تدبروا طريقا للسعادة بان كفوا عن التفكير فى تلك الاشياء[٢]. تلقينا الطبيعة فى الشقاء أيا كان حالنا فترسم لنا رغباتنا حالة سعيدة بأن تستحضر لنا لذات حالة لسنا فيها فلو ادركتنا تلك الحالة مع لذاتها لما كنا سعداء لاننا كنا نرغب فى أشياء أخرى طبقا لتلك الحالة الجديدة.[٣]

(172 Art. V) اذا قام انسان عند نافذة بيته ليرى عابرى السبيل فمررت انا امام بيته هل يصح أن أقول انه قام هناك ليرانى ؟ كلا فان لايفكر فى خاصا ولكن الذى يحب شخصاً لاجل جماله هلى يحبه هو؟ كلا فان الجدرى غير اذا ازال جماله من غير أن يقتله سيزيل حبه. فكيف اذا أحبنى أحد لاجل رأيى أو ذاكرتى هل يحبنى انا ؟ لا فقد يجوز ان تزول عنى تلك الصفات من غير أن أزول انا نفسى . فأين هذا الانا ان لم يكن فى البدن ولا فى النفس وكيف يمكن (173) ان يحب البدن أو النفس الا لأجل تلك الصفات التى ليست هى الانا حيث إنها فانية ؟ وهل يصح أن يحب جوهر النفس لشخص ما مجردا وأية كانت صفاته ؟ كلا وما كان ذلك من العدل . فيتضح اذن انه لا يحب شخص ابدا وانما تحب صفات.[٤]

---

(١) هذه ملاحظة تجريبية مفيدة ، الا ان المقامر المذكور لا يخون نفسه على علم ما دام لا يلاحظ ما تفعل به شهواته ، أى ما دام لا ينتبه لعدم اهتمامه بالمال من غير القمار ولا بالقمار من غير قلق الارتياب فى كسبه اللذيذ وفى عدم كسبه المحزن ، واصل الخيانة هو التنعم مع سكره الغريزى الذى هو اقرب إلى الغباوة منه إلى الانتباه ، وما اشار اليه پاسكال ليس هو خيانة الملل على الاخص كما ظن بل هو خيانة شهوة المقامر التى تصادق الملل .

(٢) لا يصح ان يقال فى جمهور الغافلين انهم تدبروا عدم التفكير فى البلايا ولكنه يصح فى الفلاسفة الابيقوريين (انظر الابيقورس) . لا تحسن الغفلة دواء وليست الا مخدرا سيئا فشفاء المرض الذى يشير اليه پاسكال هو التسليم مع الايمان بالخير

(٣) يعنى ان الطبيعة جعلت الانسان شقيا أيا كان حاله فهو يرغب دائما فى لذات حالة ليس هو فيها حيث يرجو أن يكون سعيدا . ونرى نحن أن الطبيعة المشقية المذكورة هى طبيعة المتنعم على الاخص لا كل طبيعة .

(٤) هذه الفكرة مهمة لانها سعى فى بحث الانسان عن ذاته وفى تقدير محبة محبيه ويعنى پاسكال أن عابر السبيل أو الجميل أو ذا الراى أو الذاكرة صفات تشترك فيها أشخاص كثيرة وان الانا الذى يقوم به پاسكال هو شخص معه أشخاص اخرى ، ثم يعتبر أن الذى ينظر إلى عابرى السبيل أو الجملاء أو اصحاب الراى (يعنى إلى الاجسام الكثيرة المشتركة فى كون تلك الصفات ظاهرة بها) لا يرى ضمائر تلك الاشخاص فانه يجوز ان تزول عن الاشخاص صفاتها ولا تزول الاشخاص لانها نفوس غير فانية عديدة أو جواهر نفسانية موجودة بالتجرد عن الصفات يناقض هذا أولا اعتقاد پاسكال (انظر Art. I) ان الانا هو مفكر ما لانه اذا كان فكرا مخصوصا به جاز أن يحب هو نفسه لاجل فكرة المخصوص به =

(183 Art. VI) الكلام فى التواضع هو داع للكبر عند المتكبر كما انه داع للتواضع عند المتواضع ، وكذلك كلا المرتابين هو اثبات للمثبتين . وقل من الذى يتكلم فى الخشوع بخشوع، أو فى العفة بعفة، أو فى الارتياب بارتياب ؟ فلسنا غير كذب وتناقض وخيانة ذات وجهين ونحن نختفى عن أنفسنا وننكر انفسنا.(١)

(184) « الانا » مكروه فهو ظالم فى نفسه من حيث انه يجعل نفسه مركز الكل وهو يضيق الآخرين، لانه يريد أن يسخرهم فان كل « انا » هو عدو « انا » الآخرين، لانه يحب أن يتسلط عليهم.(٢)

يحب الناس الجدال ومعاركة الآراء ولا يحبون النظر إلى الحقيقة اذا وجدوها . نحن لا نبحث عن الاشياء أبدا بل نبحث عن البحث.(٣)

ان علم الاشياء الخارجية لا يسلينى عن جهل علم الاخلاق فى وقت الضراء ولكن علم الاخلاق سيسلينى دائما عن جهل الاشياء الخارجية.(٤)

حالة الانسان هى عدم الثبات والملل والهلع . سبب عدم الثبات هو ادراك بطلان اللذات الحاضرة وجهل بطلان اللذات الغائبة(٥) انى اميل إلى معرفة عدمى لا غير.(٦)

(202) من لا يرى بطلان العالم فهو مغرور ، ومن يجهل هذا البطلان غير الشبان

=

دون غيره وذا لم يكن فكرا مخصوصا به فلا يكون هو « انا » باسكال هى موجود بالتجرد عن الصفات فلا يمكنت ان تتعدد الا بامتياز بعضها عن بعض فيجوز اذن أن يحب الشخص من الاشخاص لاجل مميزاته الذاتية ما دامت تلك المميزات أشياء ممكنا ادراكها بالعقل أو الشعور أو باى طريق من طرق الادراك .

(١) باسكال يبالغ فى قوله أن البشر ليسو إلا كذبا وخيانة ذات وجهين وتناقضا ، فلا ريب أن فى كل موجود غى الفرد شىء من الوجهين والتناقض لانه لا يدرك شىء الا بضده ولكن الانسان الاخلاقى هو خير نسبيا على كل حال .

(٢) يعنى هنا بالانا سريرة ذى الانانية وهو انا الاشخاص القائمة بانفسها المذكورة آنفا من حيث كونها محدودة بعضها ببعض . ولا شك فى أن هذا الانا ظالم عند ما يجعل نفسه مركز الكل لانه ليس هو ذلك المركز .

(٣) يحب أغلب الناس الجدال بعضهم ليتلذذ به وبعضهم ليتهيج أو ليباشر الشراسة ولكن اغلبية الناس هى غير الفضلاء الذين ينساهم باسكال هنا . أما البحث عن البحث الفكرى فهو عين البحث ويندر اهله ولكنه اقل كمالا من البحث عن الحكمة لاجل الحكمة أو لاجل الخير المحض.

(٤) ذلك لان علم الاخلاق هو علم الخير والطريق اليه والخير اكبر الاشياء قدرا .

(٥) يعنى أن طلب اللذات هو سبب مهم لعدم ثبات الانسان بمعنى عدم استمراره على هيئة باطنية واحدة .

(٦) هذا مفتاح اكثر اقوال باسكال فى شقاوة الانسان وميله الدينى .

المولعين (203) بالاضطراب واللهو والرغبة فى المستقبل ؟ فانك اذا حرمتهم النزهة تراهم ينقبضون من الملل فيشعرون حينئذ بعدمهم وان لم يعرفوه ، فمن بيان عدم الانسان وشقاوته ذلك الغم الثقيل الذى يصيبه حينما يكلف الالتفات إلى نفسه.(١)

كل شىء هنا حق من وجه وباطل من وجه ، وأما الحقيقة الجوهرية فهى خالصة وكلها حقيقة . لا يوجد ما هو حقيقى تماما أى لا يوجد ما هو حق بالنسبة إلى الحق الخالص .

(204) لابد أن توجد فى الناس درجات فان كلا منهم يريد الحكم ولكن لا يقدر عليه الا البعض . فان تخيلنا اننا نرى تكوين الروابط الاجتماعية بين الناس وجدناهم بلا شك يتحاربون إلى أن يقهر الجزء الاقوى الجزء الاضعف وسيوجد أخيرا حزب غالب ثم اذا حصل ذلك فالسادة يريدون أن لا يستمر الحرب ويأمرون بأن يكون لقوتهم التى فى أيديهم خليفة، فمنهم من يوكل الخلافة إلى انتخاب الجمهورية منهم من يقيدها بالوراثة، أو بأى اسلوب آخر.(٢)

(207 Art. VII) ثم ميز پاسكال شيئا سماه روح النباهة esprit de finesse عن روح الهندسة esprit de géométrie (208) ونسب إلى الاول رؤية شاملة ترى الموضوعات بنظرة واحدة فليس فيه ترتيب التعليل، أو هو أقل تعليلا Raisonnement (209) من روح الهندسة، ويندر بين المهندسين من له تلك النباهة الرقيقة وقلما يكون اهلها مهندسين . يسير المهندسون بناء على تعريفات حتى فى الاشياء الرقيقة ، وأما الروح فيضمر التعريفات بسهولة بدون تكلف والتعبير عنه هو فوق طاقة جميع الناس والشعور به خاص بالاقلاء(٣).

---

(١) يعنى پاسكال ان الملل داء أكثر الناس ، وهو يخطىء فى انه يجعل الملل تابعا لالتفات الانسان إلى نفسه فالاصح أن الملول يمل من الالتفات إلى نفسه كما يمل من اى نزهة ولا يمل ذو الانانية الشديدة من الالتفات إلى نفسه المحدودة وان لم يكن له بذلك فضل على الملول .

(٢) أسس هنا پاسكال السلطة الحاكمة على القوة الجسدية ولعله أصاب فى أن قدرة الملك على الامة تركن إلى تلك القوة لكنه اخطأ فى ظنه ان القوة المذكورة تحدث الحكم فلا ريب أن القوى الاكثر لطفا قادرة على الحشنة الشديدة الجسمانية حاكمة عليها .

(٣) مقصوده ان يعين بعض علامات الالهام وبعض علامات الروح الهندسى الذى يركن إلى المنطق (قارن بكلام ديكارت فى البصيرة فى كتاب القواعد لارشاد العقل) ويرى پاسكال ان الالهام المذكور لا يدركه إلا البعض ادراكا غير واضح ويسميه شعورا ، ويظن ان التعبير عنه يفوق طاقة البشر أى انه لا توجد لغة فكرية محصنة أو قد توجد ولكن قلما يستطيع البشر فهمها والتفاهم بها .

(213) يقتنع الانسان غالبا بالاسباب التى اكتشفها هو اكثر مما يقتنع بالتى خطرت بعقول الغير.[١]

(215) ان لم يعلم الناس الحقيقة فى امر ما يحسن أن يشتركوا فى خطأ تثبت عقولهم فان أمس مرض الانسان هو رغبته المزعجة فى معرفة اشياء لا يستطيع علمها ولا يسؤه القرار فى خطأ مثل ما تسؤه تلك الرغبة الهادرة.[٢]

(219) توجد قدوة للمرضى الجميل هى مناسبة ما بين طبيعتنا أية كانت قوية، أو ضعيفة والشىء الذى يرضينا . يرضينا جميع ما صنع تبعا لتلك القدوة سواء، أكان بيتا، أو نغمة، أو خطبة، أو شعرا، أو نثرا، أو امرأة، أو طيورا، أو أنهارا، أو اشجارا، أو حجرة، أو ملابس الخ وكل ما لم يصنع تبعا لتلك القدوة ينفر اهل الذوق السليم . كما انه توجد مناسبة تامة بين نغمة وبين منزل صنعا تبعا للقدوة الحسنة لان كلا منهما فى جنسه يشابه تلك القدوة الواحدة ، كذلك توجد مناسبة تامة بين الاشياء المصنوعة تبعا للقدوة السيئة وليست هذه واحدة فقط بل (220) عديدة لا نهاية لها.[٣]

المقالة الصادقة الموافقة للطبيعة اذا وصفت ميلا نفسانيا ووجد سامعها فى نفسه الحقيقة التى تقال له ولم يكن يدرى أنها فيه فيميل اذن إلى محبة من جعله يشعر بها.

(224) الذين من دأبهم أن يحكموا تبعا للشعور لا يفهمون امور التعلل؛ لانهم يريدون أن يدركوا دفعة واحدة وليس دأبهم البحث عن المبادئ أما من كان دأبة التعلل بناء على مبادئ فلا يفهم البتة أمور الشعور لانه يطلب فيها مبادئ ولايستطيع أن يرى بنظرة واحدة.[٤]

---

(١) وذلك لأن اليقين هو بمقام الهوية .

(٢) يزعم پاسكال لقلة تجربته ان رغبة الناس المزعجة فى معرفة ما يفوق ادراكهم هى أمس مرضهم ، والاصح أن اهل تلك الرغبة طائفة من الناس فقط وليسوا اغلب الناس وان الرغبة المذكورة ما دامت ضعيفة متقلبة مثل الرغبة فى الملذات كما هى عند اكثر اهلها لا تسؤهم شديدا. لا ريب مع هذا ان الغلطات نصيب كثير من الناس وهى لا تسؤهم اكثر مما تسؤهم طبيعة انفسهم الناقصة .

(٣)قارن هذا بقول اخوان الصفاء فى المناسبات بين العالم الكبير والصغير فى رسالتهم الخامسة والعشرون ٤٦٢ إلى ٥٦٤ وبقولهم فى اختلاف المبنى على الطبائع الاربع فى رسالتهم التاسعة فى بيان اختلاف الاخلاق ٢٩٦ - ١٠٤ . يعنى پاسكال ان الاشياء على اختلاف اجناسها مثل جنس البشر والحيوان والبيت واللباس الخ تجمعها اجناس ذوقية برابطة المناسبة كم يظهر ذلك فى مناسبة أمور كل أمة ولكنه لن يبين سبب تلك الاجناس الذوقية التى منها ذوق حسن واحد واذواق ناقصة بين ماهيتها

(٤) يحاكى هذا التمييز بين أهل الشعور واهل التعلل التميز بين ما سماه آنفا (207) روح النباهة وروح الهندسة. ويظهر ان پاسكال خلط بين النباهة والشعور، والحامل له على هذا الخطإ هو أن الشعور يناسب الالهام، أو ماسماه النباهة أكثر مما يناسب التعلل المنطقى، أو الهندسة.

(226 Art.VIII) اقوى حجج المرتابين هى أن دليل على المبادئ لدينا خارجا عن الايمان والتنزيل الا شعور طبيعى فينا، وان هذا الشعور ليس دليلا مقنعا على حقيقة المبادئ فإن الانسان لا يعلم إذا كف عن الايمان انه هل خلقه آله خير، أو شيطان شرير، أو خلق صدفة فلابد للانسان اذن من الشك فى ان تلك المبادئ التى اعطيها هل هى حقيقة، أو باطلة، أو مرتاب فيها؟ وهذا يتوقف على معرفة اصلنا.[١]

ثم من حججهم (227) انه ليس هناك شىء بعد الاعراض عن الايمان يضمن لنا اننا هل نحن يقظى، أم نيام حيث إن الانسان يعتقد فى النوم انه يقظان كما نعتقده الآن ويظن انه يشاهد الاماكن والاشكال والحركات ويشعر بمضى الزمان ويقيسه بالجملة فانه يفعل فى النوم ما يفعله فى اليقظة. قد يحلم لانسان بانه يحلم ويركب بذلك حلما على حلم فيجوز ان تكون هذه الحياة حلما ركبت عليه احلام أخرى وسيستيقظ عند الموت، ولعل الافكار التى تقلقنا فى الحياة هى التباس مثل اوهام الاحلام[٢]. اترك حجج المرتابين الثانوية مثل حججهم فى تأثير العادة والتربية وامثالها ثم اذكر حجة المثبتين القوية الوحيدة وهى ان الانسان إذا عبر صدقا وصراحة عن رأيه فلايمكنه الشك فى مبادئ طبيعية. (229) ويرد عليهم المرتابون بان اصلنا مشكوك فيه ويشمل هذا الشك فيما هى طبيعتها. فاعلنت بذلك الحرب بين البشر وصار الناس لابد لهم من أن يختاروا احد الصفين صف المرتابين، أو صف المثبتين.

---

(١) الارتياب الذى يشير إليه باسكال هنا ضعيف قليل الابواب بالنسبة إلى ارتياب اليونان، فبابه هو جهل الانسان لاصله بعد الاعتقاد بان له اصلا غيره سواء اكان هو الصدفة، او كائنا خيرا او شرير، فمعناه ان الانسان إذا اعتقد انه له فاعلا غيره لايمكنه ان يعلم انه هل هذا الفاعل غاش، او ناصح صادق، لاريب ان الانسان ما دام يسال عن اصل له يفرض ان الاصل هو غيره، وتلك الغيرية مادامت حاجزة بينه وبين اصله تكون داعية للشك الا وقت تسليمه بكلام بعض الحكماء القائلين انهم عرفوا الاصل بانفسهم ولذلك ليس له مامن من انواع الشكوك فى المعقول والأخلاقيات وفى كل شىء الا نوع من انواع التصديق بالغيب، اما إذا اعتقد الانسان بما ارتاه هو نفسه من غير ان يعرف الاصل بنفسه فقد يقلقه خلاف الاخرين له وقلة اعتماده على نفسه، والاخرون لايرون داعيا مهما لقبول رايه وان قبلوه يوما تركوه يوما آخر.

(٢) هذا الفكرة الأخيرة هى من الأفكار التى وجدت مشطوبة فى نص باسكال، وملخصها أن باسكال يعتقد بوجود دليل يقينى على اليقظة والنوم ولايعرف مميزاتهما. اما الدليل على اليقظة التامة اى العقل التام الذى لا عقل غيره فانه ما دام يوجد فى العقل غيرية امكنه ان يشك فى انه هل يعقل وهل هو يقظان. تتعلق هذه المسالة بحقيقة كثرة الضمائر العاقلة المجتمعة فى منام الواحد، أو فى يقظته.

(230) تفحم الطبيعة المرتابين ويفحم العقل المثبتين[١]. فماذا تعفل اذن ايها الانسان الباحث عن حالك الصحيح بعقلك الطبيعى؟ انك لاتستطيع هجر هذين الحزبين ولا قرار لك مع اى الاثنين. فاعرف ايها المتكبر كيف تخالف نفسك رأيك فيها أيا كان واخضع ايها العقل العاجز واعلم ان الانسان يفوق الانسان تفوقاً [٢]لا نهائيا واسمع من ربك الله الخبر عن حالتك الصحيحة.[٣]

يطلب جميع الناس السعادة من غير استثناء فكلهم يميل إلى تلك الغاية أية كانت وسائلهم إليها. لاتتحرك الارادة اقل حركة الا نحوها فهى الباعث لجميع (234) اعمال البشر حتى عمل المنتحرين[٤]. ومع هذا لم يصل احد منهم على طول السنين إلى تلك الغاية التى يقصدها الجميع بلا توقيف الا بالايمان[٥]. يشتكى جميع الناس سواء أكانوا ملوكا، أو رعاية اشرافا، أو عامة مشايخ، أو شبانا اقوياء، أو ضعفاء علماء، أو جهلاء صحاحا، أو مرضى فى جميع البلاد والعصور. كان يجب أن يقنعنا هذا البلاء الطويل المتكرر المستمر بعجزنا عن ادراك الخير بمساعينا ولكن ما يحصل للغير قلما يكفينا عبرة. يغشنا الرجاء ويقودنا من مصيبة إلى أخرى إلى حد الموت وهو مصيبة تامة ابدية[٦] ما سر هذا الطمع وهذا العجز إلا أنه وجدت فى الانسان سعادة[٧] حقيقية فى زمن ماض وليس عنده الآن إلا علامة (235) تلك السعادة واشاراتها الفارغة (من

---

(١) يعنى ان فى الانسان «ميولا» طبيعية تكذب الارتياب التام وأن للعقل حججا تسكت المثبتين وتبين لهم ادعاءهم.

(٢) فى الاصل فواقا

(٣) يعنى ان الانسان ذو عقل طبيعى هو غير العقل الفائق الطبيعة الألهى وعقله عاجز عن ادراك الله وان الانسان قاصر قصورا لانهائيا اى عظيما عن ادراك الانسان، فلابد أن يتواضع اذن (لا امام الانسان بل) امام الله ويؤمن بانه سقط من حالة حسنة حينما اهبطه الله الى الارض بعد عصيانه فى الجنة، ثم يؤمن بجميع ما ورد فى الكتاب المقدسة.

(٤) السعادة إذا اصطلحنا على انها ترادف المراد والمطلوب تصير لفظا واسع المعنى فلاتكون اذن لذة ثابتة اذ لايصح ان جيمع الناس يقصدون اللذة الدائمة الثابتة ولا الوقتية فى اعمالهم ولكن الذى يقصدها الكثير منهم.

(٥) باسكال يبالغ هنا ويتكلم فيما لايعرف فان القناعة وعدم الرغبة موجودة فى بعض الطباع فى جملة اوقات حتى طباع من لا يركن إلى الايمان الدينى.

(٦) يسمى باسكال الموت مصيبة تامة ابدية، لانه يعتقد ان بعد الموت شقاء ابديا لغير أهل الايمان المذكورين، ويظهر فى هذا الكلام كله انفعال رجل طالب للحكمة ضعفت قوته الروحانية بمرض جسمه.

(٧) إلا ان الخير المذكور الذى يسميه سعادة لم ينسب فى الكتب المقدسة التى يشير إليها لغير رجل واحد سمى آدم وزوجته. هل يجعل الانسان هنا يرادف الناس على العموم مع ان بين الناس حكماء وصالحين وظالمين.

معناها) التى يسعى فى أن يملأها بجميعما يحيط به مع ان الهاوية اللانهائية لايمكن أن يملأها الا موضوع لا نهائى وقيوم، اعنى الله نفسه[1]، وهو خير الانسان الحقيقى لا شىء سواه[2]. ومنذ فقد الانسان الخير الصحيح جاز ان يظهر له كل شىء من الاشياء بمظهر الخير حتى اهلاكه نفسه مع كون ذلك مخالفاً لله وللعقل وللطبيعة معا. فمنهم من يقصد الخير فى السلطة ومنهم من يطلبه فى الابحاث الواهية وفى العلم وآخرون فى الملذات، وغيرهم وهم اقربهم إليه (236) ظنوا أن الخير العام الذى يرغب فيه جميع الناس لابد أن يكون خارجا عن الجزئيات التى لا يمكن أن يملكها الا انسان واحد[3].

الشهوات الثلاث احدثت ثلاثة احزاب وما كان الفلاسفة الا اتباع احد الشهوات الثلاث.[4]

نحن نعلم الحقيقة لا بالفعل فقط، بل بالقلب أيضا. نعرف بالقلب المبادئ الأولى ولايستطيع العقل أن يجحدها مع انه لانصيب له فيها[5]. معرفة المبادئ الأولى كمعرفة وجود المكان، والزمان، والحركة، والاعداد هى من القلب والوحى ولابد ان يركن إليها العقل ويؤسس عليها (239) كلامه كله[6]. ليتنا عرفنا جميع الاشياء بالوحى والشعور ولم نحتج إلى العقل ابدا[7] ولكن الطبيعة لم تمن علينا بذلك الخير، بل اعطتنا معارف قليلة من هذا النوع، وأما غيرها من المعارف فلا نصل إليها الا بالتعليل[8]. (240) سعد الذين اعطاهم الله الدين بشعور القلب وقنعوا بالحق، والذين لم يجوزوه لايمكننا أن نلقيه ليهم

---

(١) ينتج من هذا أن باسكال يعتقد أن آدم كان ملآنا من الله أى كان الله فيه.

(٢) يرى هنا كيف خلط باسكال بين السعادة والخير فهو فرض ان الانسان إذا حل الاله فيه كان ملذوذا.

(٣) يشير باسكال إلى الفضيلة التى جعلها بعض الفلاسفة غاية. لفظ الخير العام إصطلاح باطل لان مطالب الناس تختلف، ولان باسكال جعل الخير والسعادة والمطلوب الفاظا مترادفة، والاصح ان الخير اخص الامور.

(٤) يعنى الرغبة فى المعرفة والكبر والنعمة.

(٥) يزعم هنا باسكال أن الايمان هو معرفة قلبية شعورية وأنه يختلف فى ذلك عن العقل، والاصح ان الايمان درجة من العقل فهو عقل يعقل بواسطة الغير، أو بحاجز، والعقل التام هو كايمان تكمل وصار عقلا كاملا فيعقل عن غير واسطة.

(٦) وافق آنفا (226) المرتابين فى أن الشعور الطبيعى ليس دليلا كافيا على صحة المبادئ. وقد ضعف عقل باسكال عن امتحان الزمان والمكان فلذلك سماهما مبادئ أولى.

(٧) يتكلم باسكال فى العقل هنا من غير عقل ولو تكلم بشعوره ولا يغنيه شعوره عن عقله البتة فى هذا الموضوعات ولذلك يشقى. العقل هو ما يرجع الاشياء إلى مبدأ واحد ويمنع الشعور ان يتخذ جملة مبادئ مبدأ كما يفعل الوثنيون.

(٨) يخرج باسكال عن روح دينه ولا يشعر فيقول «الطبيعة لم تمن».

الا بتعليل العقل ما دام الله لم يعطهم الدين بشعور القلب، فليس الدين من غير ذلك الا انسانيا ولاينفع للنجاة.[١]

ان لم يخلق الانسان لله فلماذا لايسعد الا فى الله وان خلق لله فلماذا يخالف الله كثيرا؟[٢]

(Art.IX 247) من الناس من يقول فى نفسه: «انى لا أدرى من اتى بى إلى العالم ولا ادرى ما هو العالم ولا ما هو انا فانا جاهل اجهل كل شىء جهلا مدهشا. لا ادرى ما هو جسمى وحواس ونفسى ولا حتى الجزء منى المفكر فيما اقوله والمتأمل فى الكل وفى نفسه والذى لا يعرف نفسه كما لا يعرف سواه» انى أرى حيزا مهولا حيز العالم المحيط بى واجد نفسى مقيدا بقطعة من هذا الامتداد الواسع ولا ادرى لماذا انا قائم فى هذا المكان لا فى غيره ولا لماذا أتيح لى أجل عيشتى الوجيزة فى هذه النقطة من الزمان ولم يتح لى ذلك فى أى نقطة أخرى من الازل السابق والابد التابع لى. لا أشاهد الا ما لانهاية له من كل جهة ونا محاط بى كالذرة، أو كظل دوامه لحظة ولايفىء. فلا اعرف الا انى سأموت قريبا وهذا الموت الذى لا استطيع هجره هو مجهولى الاتم. كما انى لا اعرف من اين اتيت لا اعرف إلى اين اذهب وانما اعلم انى واقع عند خروجى من هذا العالم إما فى العدم ابدايا، أو فى يدى آله غضبان. ذلك حالى وضعفى وارتيابى فاستنتج منه أن أمضى ايامى ولا ابحث فيما سيحدث بى ولا أبالى به. وربما استطعت ان اهتدى إلى بعض النور الذى يفرج عنى شكوكى (لو بحثت)الا انى لا أريد ان اتعب فى ذلك ولا امشى خطوة فى طلبه، بل احقر الذين يسعون فى ذلك وسأذهب خالى البال دون خوف لأرى الواقعة العظيمة وأساق بسهولة إلى الموت وانا فى ريبة من أمر الازل ومصيرى.[٣]

من يرغب أن يكون له صديق مثل هذا؟ ان مثل هؤلاء يبينون فساد الطبيعة بميولهم المخالفة للطبيعة[٤] انسان واحد يمضى اياما وليالى كثيرة مغتاظا يئسا لخسران وظيفة،

---

(١) يظن باسكال ان الانسان قد يصل إلى الايمان بتعليل العقل.

(٢) يتضح ان باسكال لايستريح فى ايمانه ولذلك يشتم العقل فى جملة افكاره لانه يزعم ان عقله هو المسئول عن ميله إلى الشك.

(٣) يعبر هنا عن حالة اهل الغفلة والجمود وهم ليسوا نوادر.

(٤) هذا كلام متناقض، لان الفساد اذا كان مخالفا للطبيعة كانت الطبيعة غير فاسدة. ومنشأ هذا التناقض استعمال لفظ الطبيعة فى معنى طبيعة مثالية ومجموع الطباع على نمط الرواقيين.

أو لاصابة باذى وهمى فى شرفه ثم (250) يبقى عديم القلق والاضطراب مع علمه بانه سيخسر كل شىء بموته. فمن الغريب الفاحش أن يجتمع فى قلب واحد ذلك الاحساس باصغر الاشياء وعدم الاحساس باكبرها. وهو سحر لايفهم وخمود فائق الطبيعة يدل على قدرة سببته هى قدرة على كل شىء[1]. (252) هناك نوعان من الناس فقط يجوز أن نسميهما عقلاء[2] وهما الذين يخدمون الله جاهدين؛ لانهم يعرفونه والذين يجهدون فى البحث عنه؛ لانهم لايعرفونه.

(257 Art X) الله إما ان يكون، أو أن لا يكون، لايستطيع العقل أن حكم فى ذلك[3] فعلى أى الواقعين تراهن؟ (258) لايمكنك ان تراهن على هذا الواقع ولا على ذاك تبعا للعقل ولا أن تمنع احدا أن يخاطر على ايهما. فوازن بين الربح والخسران بفرض انك تخاطر بنفسك على وجود الله، فإن ربحت كان ربحك الكل وإذا خسرت فلا تضيع شيئا[4]. فراهن اذن على أنه موجود ولاتردد. (262) (إذا قلت) ولكنى لا استطيع الايمان وهذا من شاكلتى، فسر فى اعمالك كما لو آمنت فذلك يجعلك تؤمن فأى ضرر يصيبك فى ذلك؟ انك ستكون وفيا صالحا متواضعا شكورا بارا صديقا مخلصا وصادقا. نعم انك لا تعيش حينئذ فى الملذات الفاسدة ولا فى الجاه ولا فى التنعم ولكنك تجد لذات أخرى.

براهين وجود الله العقلية بعيدة عن دلائل الناس الاعتيادية وهى مرتبكة فلذا يضعف تأثيرها فى الناس، وهى لو افادت بعضهم لاتفيدهم الا فى المدة التى يدركونها فيها ثم بعد ساعة يخافون أن يكونوا غلطوا فيها.[5]

---

(١) كل شىء يدل على القدرة الاصلية فى نظر العقل ولكن آيات الخير انور من الآية التى يعتبرها باسكال هنا.

(٢) يسمى هنا باسكال أهل الصواب عقلاء بعد ان نسب الايمان الى الشعور دون العقل.

(٣) يعنى انه شأن الايمان لا شأن العقل العادى الانسان.

(٤) كلام باسكال لائق بالمقامرين لا باهل الايمان ولكنه معذور نظرا لنيته. ومراده ان الانسان إذا آمن بالله فان لم يكن الله موجودا فلا يخسر شيئا اذ ليس اذن بعد الموت آخره، وان كان الله موجودا ربح الآخرة، ومن هنا ترى ان باسكال ربط الايمان بالله بالايمان بالآخرة وبسائر معتقداته الدينية. أما ظن باسكال ان الله لايجوز ان لايكون موجودا إذا امن به الانسان فهو التباس، لان الاله يكون على كل حال له وجود اعتبارى عظيم فائق باهميته موجودات معتبرة أخرى بالنسبة الى من يؤمن به.

(٥) يفرط باسكال فى كلامه فان الايمان سر قار فى باطن المؤمن.

لاتقنع البراهين الا الروح، أما العادة فهى أقوى البراهين اذ تميل جزءنا الآلى.[١] ولابد من أن نستعين بالعادة حينما يكون روحنا قد رأى الحقيقية؛ لانه يصعب علينا أن نتذكر براهين الحقيقة فى كل وقت. العادة تجعلنا نؤمن بمعتقداتنا من غير اكراه ولا حيل ولاحجج وتميل قوانا جميعها إلى ذلك الاعتقاد حتى تقع فيه النفس طبيعيا.

(306 Art.XIv) كيف نستريح بمعاشرة امثالنا وهم اشقياء عاجزون امثالنا لا ينفعوننا.[٢] كل انسان يموت وحده فليعمل إذا كان لو كان منفردا. كل ما اراه فى الطبيعة موضوع شك وقلق. لو كنت لا أرى شيئا يدل على وجود خالق لكنت انكر وجوده ولو شاهدت آيات خالق فى كل شيئ لاسترحت بالايمان. ولكن ما اراه من الآيات هو أكثر مما استطيع انكاره وهو أقل (307) مما يقنعنى، فانا فى حالة تستوجب الشفقة.

(340 Art XVI) الغرض الوحيد للكتاب المقدس هو الرحمة فكلامه الذى لايفيد الرحمة وضعا هو مجازى[٣]. (345 Art XII) جميع الطقوس والاضاحى (التى فى العهد القديم) اما أن تكون مجازا الرحمة أو كلام جهل، ولكن فيها اشياء عالية بينه فلايمكن أن تعد كلام جهل.

(119 Art XXIV) للقلب حجج لا يعرفها العقل وهذا ظاهر فى أشياء كثيرة (420) يشعر القلب بالله دون العقل.[٤]

(431) انى استحسن عدم الغوص فى رأى كوبر ينقوس، ولكن يهم كل انسان أن يعلم أن النفس هل هى فانية، أو غير فانية.[٥]

(432) لايمكن أن يقال فى الانباء بالمستقبل الظاهر فى ديننا ولا فى معجزاته وبياناته أنها مقنعة على الإطلاق ولكن يكفى بيانها حتى لايمكن أن يرمى (434) بعدم العقل من يؤمن بها. فيها وضوح وابهام حتى تكون نورا للبعض وظلاما للآخرين، ولكن وضوحها يفوت، أو يساوى على الاقل بيان الحجج التى تخالفها، فليس (435) اذن العقل ما يبعث

---

(١) يريد باسكال بجزئنا الألى جميع ما يشبه به الانسان الآلات المادية.

(٢) يعنى أن الانسان لايستطيع بعضهم مساعدة بعض الا اذا كانوا من اهل الايمان والبر، لان المساعدة الصحيحة معناها التعاون على نيل الخير الصحيح دون الشبه.

(٣) كان باسكال مع هذا يرفض جميع الاديان ما عدا الدين المسيحى (انظر تفصيل 353 - 373 Art.XIX).

(٤) يتخيل باسكال أن الايمان هو شعور لا عقل، لانه لايدرك الله الا من وراء حجاب هو فى باطن ذات نفسه.

(٥) شك باسكال فى آراء كوبرنقيوس ومازال يقبل فرض حركة السماء حول الارض.

على عدم التصديق بها ولايمكن أن يكون هذا الباعث الا الشهوة وشراسة القلب.

(446) كنت اخشى ان اخطىء فى تكذيب الدين المسيحى اكثر مما اخشى أن اخطى فى تصديقه.[١]

(481) يكره جميع البشر بعضهما بعضها بطبيعتهم، (482) وقد اراد البعض أن يستخدم شهوات الناس للخير العام ولكن هذه مداراة ورحمة مزورة إذ أن باطن الأمن كراهة.[٢]

(490) أقل الناس ايمانا (بالدين) هم أكثرهم ايمانا فيعتقدون بمعجزات فسياسيان ليتركوا الايمان بمعجزات موسى.[٣]

(517 Art XXV) قال دى رواس تخطر لى اسباب رضائى بشىء من الأشياء؛ أو نفورى منه بعد أن رضيت به، أو نفرت منه على غير علم منى بسبب ذلك ولا أظن أنى نفرت من الشىء لاجل تلك الاسباب التى اكتشفها بعد، بل أنى لم اكتشف تلك الاسباب لا لانى نفرت من الشىء.[٤]

لا يمل الانسان من الاكل والنوم كل يوم، لان الجوع والنعاس يعودان والا كان يمل منهما، ولذلك يمل من الاشياء الروحانية من لايجوع إليها.[٥]

---

(١) يعنى انه اذا كذب بالدين وكان الدين صحيحا خسر اكثر مما يخسر اذا صدق به وكان باطلا. هذا قول غير خالص، لان باسكال اما أن يعتقد ان المكذب بالدين يمكن ان يخطىء (اى يكذب به تكذيبا باطلا عن صدق قلب) أو انه لايمكن ان يخطىء (لكونه ينكره عن شراسة قلب)، فاذا صح الفرض الاول كيف يمكنه ان يظن ان المكذب سيؤاخذ عن اخطائه، واذا صح الفرض الثانى فلا يوجد تصديق بالدين هو مخطىء، لان صادق القلب لايمكن ان يكذب بالدين، فاذن لايمكن ان يوازن باسكال خوفه من خسارة تابعة لتصديق مخطىء باطل مع خوفه من خسارة تابعة لتكذيب باطل.

(٢) يعنى على ما يظهر أن الناس ليسوا عدولا الا لانهم يخشون ظلم بعضهم بعضا فيعدل كل بينه وبين شريكه اذا عدل حتى لايظلمه وليست طبيعة الناس الا مخالفة وكراهة. وهذه مبالغة من باسكال فان عنصر الكراهة ليس هو الغالب فى كل انسان وان قوى فى كثير منه.

(٣) قيل عن القيصر الرومانى فسياسيان انه شفى رجلا مفلوجا واخر اعمى، فاراد باسكال أن الذين لايؤمنون بما فى الكتب المقدسة يسلمون باشياء كثيرة بعيدة عن العقل.

(٤) يعنى على مايظهر ان الانسان اذا رضى بمعقول، او معتقد، او شعور، او باى شىء قد يؤول رضاءه به ويكتشف له اسبابا لا انه لو لم يرضى أولا لما اكتشفها، وليس هناك شىء يضمن له كلما اوجد لرضائه اسبابا ان لايكون هو الصانع لها اذ ان حقيقة تلك الاسباب لاتستقل عن الرضا السابق على اكتشافه اياها. تتعلق بتلك الفكرة مسألة القوة المخيلة للرغبة والشعور وحقيقة وجود اسباب ومعنى السببية، لو فرض ان قوة الابداع متعلقة بالرغبة القلبية الكلية الصحيحة وانها مخيلة الكثرة والاسباب ما كان يمكن للانسان أن ينتبه لها الا بعد زوال الرغبات كلها حتى رغبته فى أن لايرغب، فنترك اذن حل قول روانس Roannez المذكور.

(٥) يصح ان الروحانيات هى كانها غير موجودة بالنسبة إلى الماديين الذين لايرغبون فيها ولايصح ان لانسان لايمل من الاكل والنوم، ويرى هذا فى بعض انواع الماليخوليا فيمل الملول الصحيح من كل شىء.

المقالة فى روح الهندسة

تلحق بكتاب الافكار مقال باسكال فى الروح الهندسى فجمعنا أهم نقطها.

قال إذا اردت أن ابين اسلوب البراهين المقنعة لا اجد لها مثالا أحسن من أسلوب الهندسة. ليس هناك علم غير الهندسة يأتى ببراهين معصومة من الخطأ، لان الاسلوب الصحيح لا يتبع الا فيها والعلوم الأخرى لا تخلو من ابهام لضرورة طبيعية. ولكن قبل أن ابين هذا الاسلوب لابد من أن أشير إلي أسلوب آخر هو اكمل إلا أنه يفوق طاقة البشر وهو أن تعرف جميع الكلمات وان تبرهن جميع القضايا، كان هذا الاسلوب جميلا (لو كان ممكنا) إلا أنه مستحيل تمام الاستحالة اذ يتضح ان الكلمات الأولى لو اردنا تعريفها وجب أن نفرض كلمات سابقة عليها مبينة لها وكذلك القضايا الأولى لو اردنا البرهان عليها وجب أن نفرض وجود قضايا أخرى سابقة عليها فما كان يمكن اذن الوصول إلى قضايا أولى. أما الاسلوب الهندسى فلا يعرف كل شىء ولا يبرهن على كل شىء، فهو اذن أقل من الاسلوب السابق المشار إيه ولكنه لا يفرض الا أشياء بينه واضحة بنور الطبيعة، فهو لا يعرف الاشياء البينة التى يفهمها جميع الناس، بل يعرف الاشياء الأخرى كلها، فالهندسة لاتعرف المكان، والزمان، والحركة والعدد، والمساواة وأشياء أخرى كثيرة (بينه) مثل هذه، بل تعرف ماعدا تلك الكلمات.[1]

الرسائل إلى احد رؤساء الرهبان

ظهرت رسائل باسكال إلى احد رؤساء الرهبان تحت اسم لوى دى مونتالت وكتبها على ما يظهر دفاعا عن حزب الجانسينست وهى مشهورة فلابد أن يذكر لبها فى تاريخ الحكمة العام.

ادعى فى رسائله[٢] ان اليسوعين[٣] قصدوا اغراضا دنيوية وانتشار مكانهم فى الارض

---

(١) تكفى هذه الاشارة إلى الاسلوب الهندسى ليفهم كيف تاتى لباسكال ان يسلم بجملة اصول لموجودات هندسية كانت، أو «ميكانيكية» Macaniques وان يعتقد بها كل الاعتقاد بدلا من ان يسلم باصل واحد هو الله وان يعتبر كل ماسواه ثانويا فانيا ومخلوقا من العدم.

(٢) صحيفة 92 من كتاب (Letters aun provincial paris Emer Feres 1892)

(٣) اسس جمعية اليسوعيين اجناتيوس لويولا Ignatius Loyola باذن البابا سنة ١٥٤ ثم زاد الباباوات امتيازات تلك الجمعية الرهبانية التى اهم مقاصدها الارشاد طبقا للديانة المسيحية والتبشير والتعليم.

ولو قالوا إن اغراضهم كانت دينية آلهية، (90) وحيث إن فروض الاناجيل صعبة على أكثر الناس ولو وافقت اناسا آخرين صار بعض آبائهم ينظرون إلى الظروف المختلفة للاعمال الانسانية[١] ليسهلوا القيام بالفروض. (114) قال له احد الآباء (على ما حكى باسكال) ان الناس وصلوا إلى فساد كبير فلولا هذا التساهل لتركوا المرشدين وانهمكوا فى «الأعمال» المنكرة بالمرة[٢]. (120) ثم ذكر وسيلتين للتساهل المذكور الأولى: هى القول بالآراء المحتملة وهو (98)ان الآراء التى يتبنها احد الآباء المعتبرين محتملة (100)ولو وجد بينها تناقض ويجوز للانسان أن يتبع الراى الذى يرضيه[٣]. الثانية: (128)ارشاد النية بمعنى أن يرشد الانسان نيته إلى قصد حلال فى اعماله اية كانت تلك الاعمال[٤]. (129) ثم ذكر باسكال اقوالا مدهشة نسبها إلى بعض المؤلفين اليسوعيين فنقل بعضها على سبيل المثال.

قال: إن الاب بونى سمح للخدم فى ظروف مخصوصة أن يسرقوا من مخدوميهم بحيث يكون ما يسرقون بمقدار أجرة تكافىء اتعابهم، وتلك الظروف هى أن يكونوا فى غاية الفاقة حينما يطلب منهم أن يخدموا باجرة هى أقل من اجرة أمثالهم من الخدم يضطرون إلى قبول الخدمة بتلك الاجرة التى عرضت عليهم نظرا لفاقتهم[٥]. ثم نسب باسكال إلى الاب المذكور طريقا حلل به الربا وهو أن يقول الانسان الذى يطلب منه قرض بالفائض «ليس عندى مال لاقرضك اياه ولكن عندى ما انال به كسبا حلالا فاذا ،اردت مبلغا تثمره

---

(١) لاريب فى أن النظر إلى الظروف ضرورى فى الاخلاق ويطابق الفرض الأخلاقى لجميع الظروف بواسطة روح الهدى الصحيح لايغيره.

(٢) كون اغلب الناس مائلين إلى الفساد شىء يعرفه كل ذى علم صحيح ويصح احيانا التساهل مع الغير لكون بعض الشر اهون من بعض.

(٣) لم ينتظر الناس على العموم قول اليسوعية بالآراء المحتملة ليضلوا بها فإن كثيرا من الناس يضمرون ذلك القول من قديم ويخدعون انفسهم وبعضهم بعضاً فى كل زمن.

(٤) هذه ايضا حيلة يعرفها حتى الاطفال فيقتلون مثلا الطيور بالمخذفة عبثاً لطلبهم اضطراب اللذة حتى فى القسوة فإذا وجد من يلومهم قالوا انه يصيدون، فحيث إن هذه الحيل موجودة فى اناس كثيرين لابد ان يعتبرها المرشد لازالتها بقدر طاقته.

(٥) يتضح لكل ذى سريرة ان هذا القول باطل، واذا فرض مثلا ان رجلا لم ياكل منذ يومين لفاقته وليس عنده ما يطعم به اولاده فعرض له رجل قاس وطلب منه ان يخدمه بدون اجرة ولا اكل كاف له ولا لاولاده، بل اعطاه ما يحفظهم من الموت فقط فلاشك فى انه لايستطيع ان ياخذ من مخدومه مليما بل يجب أن يعتبر حلة الوقتى بلاء معلما، ولولا وجود مثل تلك الظروف ما ابتلى الانسان وماتزكى.

بضاعتك وتشترك فى الربح والخسارة مناصفة لعلى ارضى، ولكن حيث إنه يصعب الاتفاق فى مسألة الربح فإن اردت أن تضمن لى ربحا معينا وتضمن لى أيضا رأس المال حتى لا أكون مخاطرا به سهل الاتفاق بينى وبينك واعطيت المال حالا».[١]

ونسب إلى الاب فيليوتيوس وسيلة إلى تجنب الكذب وهى أن يقول الحالف بصوت عال «احلف انى لم افعل ذلك» ثم يخفض صوته بحيث لايسمعه احد ويقول «اليوم».[٢]

ونقل باسكال عن اليسوعى اسكوبار Escobar ان المراة يمكنها أن تتزين ما دامت لا تفعل ذلك بنية سيئة ولا تريد أن تخرج عن الميل الطبيعى إلى الفخر فلايكون عملها اذن الا ذنبا صغيرا أولا يكون ذنبا اصلا.

وأتى باسكال أيضاً بذكر حيل فى أمر المبارزة والقتل ولكن تكفى المذكورة آنفاً.[٣]

مختصر مذهب باسكال

تتضح غاية فلسفة باسكال فى الأقوال الآتية:

(108 Art. I من الأفكار) نحن نشتاق اشتياقا شديدا إلى إيجاد أسس (علمية) ثابتة. (233 Art. VIII) يطلب جميع الناس السعادة. (II 9 Atr. I) وليست السعادة خارجا عنا ولا هى فينا ولكنها فى الله خارجا وداخلا. (234 Art. VIII) ليس عند الإنسان إلا علامة (235) السعادة وأشارتها الفارغة (معناها) التى لا يمكن أن يملأها إلا الله. (فالله) هو خير الإنسان الحقيقى لا شىء سواه.

---

(١) هذا لعب مراب لاينش نفسه فى الحقيقة ولو سعى فى ذلك، ويتضح بهذا المثل ان ما سمى ارشاد النية ليس الا سعيا فى تضليلها، فالنية هى مايريده الانسان بسريرته كلها لا بلسانه ولا بفكره فقط.

(٢) هذا لعب مثل السابق، والغريب انه يوجد فى كل البلاد من يعرف تلك الحيل الفارغة من غير ان يطلع على الاقوال التى ينقلها باسكال.

(٣) يظهر أن سبب بعض الاقوال المدهشة المذكورة هو أن القسس مكلفون بأن يسبروا الفساد النفسانى وان يراعوا ما يوسوس للناس ليرشدوهم عند الاعتراف، ولهم ان يروا من الفساد الباطن ما يراه الطبيب والجراح والممرض من الفساد الجسمانى فوظيفتهم صعبة ويحتاجون الى الحكمة الصحيحة ليرشدوا الناس فلا غرابة فى ان حال عنها البعض مثل بونى واسكوبار. يفعل الناس فى كل البلاد سيئاتهم الكثيرة رغما عن الارشاد ولايظهر علانية الا القليل مما يدور فى الباطن.

يظهر تدبير باسكال إلى غايته فى جمله الآتية:

(234 Atr. VIII) لم يصل أحد إلى تلك الغاية إلا بالإيمان (230) اخضع أيها العقل العاجز واسمع من الله الخبر عن حالتك الصحيحة (أى يجب أن يصدق الإنسان بالتنزيل).

(150 Art. III) خطأ الإنسان الغريزى لا يزول إلا بالعناية الربانية (240 Art. VIII) سعد الذين أعطاهم الله الدين بشعور القلب وقنعوا بالحق، والذين لم يحوزوه لا يمكننا أن نلقيه اليهم إلا بتعلل العقل ما دام الله لم يعطهم الدين بشعور القلب، فليس الدين من غير ذلك إلا إنسانيا ولا ينفع للنجاة. (252 Art. IX) هناك نوعان من الناس فقط يجوز أن نسميهما عقلاء وهما الذين يخدمون الله جاهدين لأنهم (253) يعرفونه والذين يجهدون فى البحث عنه لأنهم لا يعرفونه.

(270 Art. X) براهين وجود الله العقلية بعيدة عن (271) دلائل الناس الاعتيادية وهى مرتبكة فلذا يضعف تأثيرها فى الناس وهى ولو أفادت بعضهم لا تفيدهم إلا فى المدة التى يدركونها فيها ثم بعد ساعة يخافون أن يكونوا غلطوا فيها. (264) لابد أن نستعين بالعادة حينما يكون روحنا قد رأى الحقيقة لأنه يصعب علينا (275) أن نتذكر براهين الحقيقية فى كل وقت. العادة تجعلنا نؤمن من غير حجج وتميل قوانا جميعها إلى الاعتقاد حتى تقع فيه النفس طبيعيا.

(215 Art. VII) إن لم يعلم الناس الحقيقة فى أمر ما يحسن أن يشتركوا فى غلطة تثبت عقولهم فإن أمس مرض الإنسان هو رغبته المزعجة فى معرفة أشياء لا يستطيع علمها ولا يسوءه القرار فى غلطة مثل ما تسوءه تلك الرغبة الهادرة.

(Art. XIV) كل إنسان يموت وحده فيعمل إذن كما لو كان منفردا.

نظريات باسكال ملخصة فيما يأتى:

(306) كل ما أراه فى الطبيعة موضوع شك وقلق. لو كنت لا أرى شيئا يدل على وجود خالق لكنت أنكر وجوده ولو شاهدت آيات خالق فى كل شىء لاسترحت بالإيمان ولكن ما

أراه من الآيات هو أكثر مما أستطيع إنكاره وهو أقل مما يقنعنى (307) فأنا فى حالة تستوجب الشفقة. (Art. I 109) يخيب عقلنا دائما لعدم ثبات الظواهر وليس هناك ما يثبت المحدود بين اللانهايتين المحيطتين به الهاربتين منه (1112)نصبغ (فكرات الجسم والروح وغيرها) بصفاتنا ونطبع وجودنا المركب (من جسم وروح) على الاشياء البسيطة التى نتأملها. (Art.III 150) العقل والحواس أصلان للحقائق ولكنها لايجوزان الخلوص الصريح ويغر كل منهما الثانى، فتغر الحواس العقل بالظواهر الباطلة ويخون العقل الحواس وينتقم منها. ثم العواطف تكدر الحواس وتؤثر فيها تاثيرات باطلة والكل يتنافس فى الكذب والغش. (147) الحياة حلم ولو ان احوالها ابطأ قليلاً من احوال المنام. (202 Art.VI) من لايرى بطلان العالم فهو مغرور. كل شىء هنا حق من وجه وباطل من وجه واما الحقيقة الجوهرية فهى خالصة وكلها حقيقة. لايوجد ما هو حقيقى تماما أى لا يوجد ما هو حق بالنسبة إلى الحق الخالص (183)لسنا غير كذب وتناقض وخيانة ذات وجهين. ونحن نختفى عن انفسنا وننكر انفسنا. (195)حالة الانسان هى عدم الثبات والملل والهلع. (169)

(Art.VIII 234) يشتكى جميع الناس فى جميع البلاد والعصور فكان يجب أن يقنعنا هذا البلاء الطويل بعجزنا عن ادراك الخير بمساعينا ولكن ما يحصل للغير قلما يكفينا عبرة. ما سر هذا الطمع وهذا العجز إلا أنه وجدت فى الانسان سعادة حقيقية فى زمن ماض وليس عنده الا علامتها.

(Art.VI 202)من بيان عدم الانسان وشقاوته ذلك الغم الثقيل الذى يصيبه حينما يكلف الالتفات إلى نفسه. (189) يحب الناس الجدل ومعاركة الآراء ولا يحبون النظر إلى الحقيقة إذا وجدوها. (Art.XXXIv 481) يكره جميع البشر بعضهم بعضا بطبيعتهم.

(Art.VI 197) أنى اميل إلى معرفة عدمى لاغير. (Art.I 120)اشعر انه كان يمكن ان لا اكون، لأن الأنا هو فكرى وما كنت موجودا أنا المفكر لو كانت والدتى ماتت قبل أن أوجد حيا. فلست اذن كائنا واجب الوجود ولا دائما ولا نهائيا ولكن أرى أن فى الطبيعة كائنا واجب الوجود دائما لانهائيا.

(230 Art.VIII)تفحم الطبيعة المرتابين ويفحم العقل المثبتين. (231)لا يستطيع (المرء) هجر هذين الحزبين ولا قرار (له) فى أى الاثنين.

(419 Art.XXXIv) يشعر القلب الله دون العقل. (238 Art.VIII) نحن نعلم الحقيقة لا بالعقل فقط، بل بالقلب ايضا. نعرف بالقلب المبادئ الأولى. معرفة المبادئ الاولى كمعرفة وجود المكان والزمان والحركة والاعداد هى من القلب والوحى ولابد أن يركن إليها العقل ويؤسس عليها كلامه كله، ولكن الطبيعة اعطتنا معارف قليلة من هذا النوع واما غيرها فلا نصل إليها الا بالتعلل.

انتقاد مذهب باسكال

غاية باسكال لا انتقدها بفرض أن لاتكون السعادة التى أضمرها غير الخير الخالص من الألم واللذة كما يظهر ذلك من قوله إن الخير هو الله.

تدبير باسكال لغايته ضعيف. صدق فى قوله إنه لم يصل احد إلى الخير المطلوب الا بالايمان من حيث إن الانسان يؤمن بما يدركه قبل أن يعرفه ثم باستكمال ايمانه قد يدرك العقل التام، ولكنه اخطا بأنه اراد أن يخضع العقل أو أن يستغنى عنه ليثبت الايمان. أول سبب هذا الخطإ فى نسبة الايمان إلى العقل هو أن معتقدات باسكال الصادرة عن ايمانه كانت ضيقة الحدود منوطة بظاهرة بعض أقوال الكتب المقدسة وكتب الآلهيين، فكان عقله بطبعه يزيل حدود تلك الظواهر الضيقة ويبطلها فيتاقض اعتقاده. أصاب فى اعتقاده أن العقلاء منهم مؤمنون ومنهم باحثون لايجدون فى قلوبهم الايمان بالله وهذا يخالف ما قاله فى وجوب اخضاع العقل، أو الاستغناء عنه. استعانته بالعادة لإثبات الاعتقاد قد تفيد البعض وتضر البعض بانها تقودهم إلى الجمود.

نظريات باسكال ابحاث رجل هو فى طريق المعرفة ولكنها لم يصل إليها، لان طبيعته أو تطبعه منعاه عن التوحيد الصحيح والاعتصام بالمبدإ الواحد. رأى باسكال أن كل ما فى الطبيعة موضوع الشك ولكنه رغم انه وجب ان يكون ما فى الطبيعة ثابتا بينا فوجب اذن ان تجيب، لان الظواهر الطبيعية متحولة. احب أن تكون اللانهايتان اللتان آمن بهما حقيقتين ثم خاب لانه لم يستطع أن يفهم نسبتهما إلى الحدود. اعتقد أن هناك أشياء

بسيطة مثل الروح والمادة وغيرهما وانه لايستطيع ادراكها على بساطة لانه يصبغ تلك الاشياء البسيطة بصفاته، وكان السبب الكامن لهذا الاعتقاد ان الاحد البسيط لم يكفيه أى لم يكن حسبه، فيتضح أن اصل داء باسكال كان قله اعتصامه بمبدإ واحد ومن أدلة هذا الداء انه سلم بوجود مبادىء عقلها بالقلب والوحى تسليمه بالله الذى عقله بالقلب أيضا وانه اعتبر زمانه ومكانه وحركته وسائر مبادئه المعلقة بهندسته الغريزة حقائق لا خطأ فيها، وان لم يسميها آلهة بلسانه، فكانت تلك المبادئ تخذله عندما يشك فى نفس قدرة العقل ولذا عظم قلقه وصار كما قال فى حاله تستوجب الشفقة.

لابد أن نمدح له مع ذلك بحثه فى طبيعة البشر فانه فهم جملة وجوه من تلك الطبيعة لرقة شعوره.

مـالبـرانـش

ولُد مـالبـرانش Nicole Malebranche فى باريس سنة ألف وستمائة وثمان وثلاثين وتوفى سنة ألف وسبعمائة وخمس عشرة (١٦٣٨ - ١٧١٥)، وانضم إلى جميعة آباء اوراتور يوم oratorium أى مصل عيسى وهو داخل فى السنة الثانية والعشرين من عمره، وهذه الجمعية اسسها الكردينال بيرول Berulle أحد اصدقاء ديكارت بقصد تأييد المذهب المسيحى بانواع المعلومات، ومكث فيهامالبرانش خمسين سنة بصفته قسيسا كاثوليكيا، فلم يتزوج اذن ولم يخلف، وكان مراد مالبرانش، أو يوحد بابحاثه بين الدين المسيحى والفلسفة، وقد تأسست فلسفته على مذهب ديكارت الذى اعتبره مالبرانش المعلم الصحيح[1] واخذ ايضا بعض الاقوال عن اغسطينوس واخترع بعض النظريات وبرع ايضا فى الرياضيات واشتغل بالطبيعيات وكان كاتبا ماهراً. وانتشرت مؤلفاته وكثرت المناقشات فيها، وكان من أشد اخصامه ارنو Arnauld الكارتيسى. قال البعض: ان مالبرانش مات من تأثير اضطراب اصابه بمحادثة الفيلسوف الانجليزى الفكرى المذهب بركلى، وقال بوبى انه مات من مرض طويل.[2]

قال أوبرفك: ان مالبرانش يعتبر الفيلسوف الفرنسى الثانى من «الميتافيزيقيين» (U.H.G.d.III.109) أى اكبرهم بعد ديكارت.

واشهر كتبه «البحث عن الحقيقة» الذى ظهر سنة ٥ - ١٦٧٤[3]، وينبغى أن نذكر بعده رسالة فى نواميس الحركة[4]، واجابته إلى اعتراضات ريجيس Regis الكارتيسى، وتوضيحاته Eclaireissements ثم «التأملات المسيحية والمحادثات فى المعقولات» (Entretiens metaphysiques)وكتاب «فى الطبيعة ولطف الله» وآخر فى محبة الله «وكتاب الاخلاق» ورسائل فيها خصومته مع ارنو وجملة رسائل علمية.

تظهر أهم نظريات مالبرانش الخاصة به فى كتاب البحث عن الحقيقة وكثير منها منوط بآراء ديكارت فلذا لاتفهم جيدا الا بمعرفة فلسفة ديكارت.

---

(١) انظر Rechereh de la verite Liv 6 dernier chap

(٢)R.de la v.Bouilli T.I,p.IH

(٣) انظرRechereh de la verite par. Malebranehep Fr Bouillier Garnier Paris

(٤) اصلحها وكتبها ثانية بعد ان عرف اعتراضات ليبنتز عليها (انظر II.v.t. Rech.de.le. p.189

كتـاب البحـث عن الحقيقـة

هو تأليف مقسم إلى ستة كتب؛ الأول: فى الحواس والثانى: فى الخيال والثالث: فى الذهن، (أو الفهم) والرابع: فى (الميول) والخامس: فى الانفعالات والسادس: فى الاسلوب.

المقدمـة

قال مالبرانش فى مقدمة كتابه: أن روح الانسان يصير اخلص وأنور واقوى وأكثر امتدادا بقدر ما يريد اتحاده بالله؛ لان هذا الاتحاد هو ما به كماله كله، وبالعكس يفسد ويعمى ويضعف وينقبض[1] se resserre بقدر ما يزيد اتحاده بجسمه ويقوى لان هذا الاتحاد هو ما به نقصانه كله. ان الجسم يصرف الروح عن حضرة الله، أى عن النور الداخلى الذى يضيئه، ويجعله يتمثل أو يدرك جميع الاشياء لاكما هى فى انفسها، بل من وجه نسبتها إلى حفظ الحياة.[2]

لا يتم اكتشاف الحقائق جميعها وتعلم العلوم كلها الا بمبالاة أو تحديق نظر attention الروح، لان مبالاة الروح ليست الا رجوعه إلى الله وتوبته إليه وهو استاذنا الوحيد الذى يعلمنا كل حقيقة بأنه يبين لنا جوهره من غير توسط المخلوقات[3] (9) فينبغى اذن أن نقاوم دائما سعى الجسم ضد الروح وأن نتعود شيئا فشيئا عدم التصديق بأخبار الحواس عن جميع الاجسام التى حولنا فإن حواسنا لا تنفعنا ابدا فى اكتشاف الحقيقة وخيرنا كما لاينفعنا الخيال والانفعالات، بل أن جميع المعارف التى يصل إليها الروح بواسطة الجسم هى باطلة ومبهمة نظرا للموضوعات الجسمانية ولو انها مفيدة جدا فى

---

(١) اذا قارنا قول مالبرانش فى انقباض الروح بقوله ان الروح يصير اكثر امتدادا ترى كانه تخيل فى سره الروح ممتدا رغما عن كلامه الصريح.

(٢) يوافق القول بإن الجسم يجعل الانسان يرى الاشياء من وجه نسبتها إلى حفظ الحياة الدنيا كلام علماء البيولوجيا المحدثين وكلام القائلين بالنشؤ التدريجى، انظر مثلا Ernst Mach

(٣) مذهب مالبرانش كله مبنى على النية الظاهرة فى المقدمة المشار اليه فهو كما يرى دين جدا فضلا على انه بسلم من المبدأ بجملة المعتقدات المسيحية مثل خلق آدم التاريخى وأمر الخطيئة الاصلية التى تبعها تعلق الانسان بجسمه تعلقا شديدا.

حفظ البدن والخيرات المنوطة به. لذلك جعلنا مبحث هذا الكتاب روح الانسان كله فنعتبره فى نفسه إلى الاجسام وإلى الله وننظر فى طبيعة مقدراته جميعها وفى طرق التحفظ من الخطإ (15) ان أهم اسباب خطايا الانسان انه يحكم فى اشياء لايدركها ادراكا واضحا بروحه.

الكتاب الأول فى الحواس [1]

ان الخطأ هو سبب شقاوة البشر (الفصل1والفقرة 1) روح الانسان غير مادى أى غير ممتد فهو اذن جوهر بسيط غير قابل للتقسيم ولا مركب من اجزاء. ولكن مع هذا جرت العادة بان تميز فيه مقدرتان وهما الذهن (أو الفهم) والارادة[2]. إلا أن هاتين الفكرتين مجردتان جدا فالتعبير عنهما نظرا لخاصيات المادة مفيد، لانهما به تزدادن وضوحا ولكن ينبغى أن لا يول عن الذكرة انه ليس القصد من مقارنة المادة بالروح اجتذاب مبالاة الروح

المادة، أو الامتداد etendue هى ذات خاصيتين proprietes، أو مقدرتين faculies الأول مقدرة على قبول اشكال figuresمختلفة والثانية على قبول التحريك. وكذلك يحتوى روح الانسان على مقدرتين أولهما الذهن وهو القدرة على قبول جملة أفكار ideesأى على ادراك أو تلقى apercevoirجمل اشياء وثانيهما الارادة وهى القدرة على قبول جملة «ميول» أى على أن يريد أشياء مختلفة[3] يقبل الامتداد نوعين من الاشكال: الأول اشكال خارجية كالاستدارة مثلا فى الشمع والثانى: اشكال داخلية كالاشكال التى تلازم جميع الاجزاء الصغيرة التى منها يركب الشمع والتى به يكون ما هو واسمى هذا الشكل (الداخلى) هيئة configuration . وكذلك النفس lame [4] تتلقى (أو تدرك)

---

(١) تشير الاعداد التى قبل المتن الى صحائف كتاب مالبرانش المذكور انفا فى الاشارات الكتبية وقد اضفنا إليها الدليل على فصوله وفقراته التى لاتختلف باختلاف طبقات كتاب مالبرانش لنسهل للقارىء مراجعة الاصل.

(٢) الامتداد هو تبعا لديكارت كمية متصلة (اى شىء له كم متصل) وهو قابل للانقسام، فيرد مالبرانش الروح فى ان واحد عن الامتداد والانقسام والتركيب بقول انه غير مادى اى غير ممتد. اما التمييز الاعتيادى المذكور بين مقدرتين فى جوهر بسيط لا اجزاء له فيحتاج إلى تبرير حتى لايظهر ان الروح البسيط هو تركيب مقدرات. لا يقول مالبرانش ان هذا التمييز هو تجزئة عقلية اى روحانية فى الروح الذى لايقبل الانقسام.

(٣) لايعنى مالبرانش ان الارادة والميول هى حركات حقيقية، لانه يخصص الحركة بالجسم فهو لا يريد الاتشبيها.

(٤) اراد مالبرانش هنا بالنفس ما ارداه آنفا بالروح، فالروح والنفس لفظان مترادفان لديه.

الافكار بنوعين من الادراك والاول ادراكات خالصة وهى كأنها سطحية للنفس فلا تنفذها ولاتكيفها modifient تكييفا يعتد به والثانى ادراكات حسية Sensibles تنفذ فيها فهى انماط كينونة manieres detre الروح أى تكييفاته ومنها اللذة والالم والنور والالوان والطعوم والروائح وامثال ذلك[١] لا اسمى الارادة ولا حركات المادة تكييفات، لان تلك «الميول» والحركات هى غالبا نسب إلى شىء خارجى فإن «الميول» هى نسب إلى الخير والحركات هى نسب إلى جسم خارجى بخلاف اشكال الاجسام وهيئاتها واحساسات النفس فهذه ليست لها نسبة ضرورية إلى الخارج.

(23)نعنى بالحس sens الذهن حينما يدرك شيئا بمناسبة ما يحدث فى أعضاء الجسم. لا يحصل فى المادة تغيير مهم حينما يتغير شكلها وكذلك الروح لايتغير كثيرا حينما يقبل مثلا فكرة مربع، أو دائرة عندما يشاهد مربعا، أو دائرة (24) فنسبة الادراكات الخالصة إلى النفس شبيهة تقريبا بنسبة الاشكال إلى المادة، ونسبة الاحساسات sensations إلى النفس شبيهه بنسبة الهيئات إلى المادة .

فقرة (251) أما الإرادة، أو طاقة النفس على أن تحب خيرات مختلفة[٢] فاعنى بها التأثير impression أو الحركة الطبيعية التى تحملنا نحو الخير الغير المعين.[٣] واعنى بالحرية قوة force الروح على صرف defourner ذلك التأثير إلى الموضوعات التى تعجبنا plaisent حتى تنتهى ميولنا الطبيعية إلى موضوع خاص من الموضوعات بعد أن كانت غير معينة ومتجهة نحو الخير العام أى الآلة الذى يحتوى على جميع الخيرات.[٤] (26)اقول بالكلام العرفى ان الارادة قوة عمياء لاتستطيع أن تتجه إلى غير ما يمثله

---

(١) جعل مالبرانش الادراكات الخالصة سطحية للروح وجعل الاحساسات نافذة فيه ومكيفة له ولعله فعل ذلك لخوفه من جعل الادراكات الخالصة تكيفات تابعة للروح الانسانى. ينتج من قوله على مانرى ان الادراكات الاكثر تجردا وصفاء هى اقل تاثيرا فى الروح الصافى من الادراكات الاقل صفاء وتجردا. انظر معنى انماط الكينونة فى صحيفة ٤١١ توضيحات.

(٢) يجعل مالبرانش الارادة ترادف المحبة.

(٣) يجعل مقصود الارادة الخير الغير المعين ليمكنه ان يدعى أن كل انسان يقصد الخير ولو مال الناس إلى أشياء مختلفة متضادة.

(٤) يعنى أن الروح يميله الله دائما إلى الخير العام، الذى هو الله إلا أن هذا الخير يحتوى على جميع الخيرات فيتاتى اذن ان تتجه الارادة الانسانية الى أى خير خاص وان لم يكن هذا الخير ،الخاص جديرا أن يطلب فهذا أصل ك ذنب وخطإ فى راى مالبرانش.

الذهن امامها[١] تترتب حرية الروح على أن يستطيع أن يوقف حكمه وحبه وأن يقارن بين الخيرات كلها حتى يحبها بقدر استحقاقها.

(الفصل III الفقرة 32III) يجب أن نستعمل حريتنا أكثر ما نستطيع، فهناك قاعدتان يمكن أن تعتبر أساس جميع العلوم، (فقرة IV) القاعدة الأولى: خاصة بالعلوم وهى أن لانسلم تماما إلا بالقضايا التى تظهر لنا واضحة حقيقية إلى حد أنه لايمكننا أن نأبى التسليم بها إلا ونشعر بألم داخلى وبأعتاب من سر العقل أى أن نشعر بأننا كنا نستعمل حريتنا استعمالا سيئا لو لم ترد قبولها والقاعدة الثانية: خاصة بالأخلاق وهى ان لانحب تماما خيرا من الخيرات ما دمنا نستطيع من غير ندامة أن لانحبه وينتج من هذا انه لايجب أن نحب غير الله حبا تاما مطلقا.

(الفصل III والفقرة 38II) لا ينطبق كلامى على أمور الايمان التى لا يلازمها الوضوح التام كما يلازم العلوم الطبيعية. لايجب أن يطلب الوضوح التام فى أمور الايمان قبل التصديق بها. المؤمن لابد أن يصدق تصديقا أعمى ولكن الفيلسوف لابد أن يرى بينا وذلك، لأن الله سند معصوم من الخطإ بخلاف البشر فهم معرضون للخطإ.

(الفصل IV الفقرة 411) تدرك النفس الاشياء على ثلاثة انماط أى بالذهن، (أو الفهم) الخالص وبالخيال وبالحواس. فهى تدرك بالذهن الخالص الاشياء الروحانية والكلية والدرايات المشتركة بين الناس وفكرة الكمال وفكرة كائن كماله لا نهائى وبالجملة جميع الافكار Pensees التى تعرفها بترويها فى ذات نفسها. وهى تدرك أيضا بالذهن الخالص الاشياء المادية أى الامتداد مع خاصياته فانه لايستطيع غير الذهن الخالص ادراك دائرة أو مربع كامل أو شكل ذى الف ضلع وأمثال ذلك. تسمى تلك الاشياء معقولات خالصة Pures intellections أو ادراكات خالصة لانه ليس من الضرورى أن يصور الروح فى الدماغ صورا جسمانية ليستحضر امامه تلك الادراكات.[٢]

---

(١) خطا الذهن هو عند مالبرانش مناسبة لسوء اتجاه الارادة. لايعنى مالبرانش أن الخطا يصدر عن قصور عن فهم مسالة يمكنه ان يمتنع عن الحكم اراديا. فالخطا يصدر لديه عن سوء استعمال الارادة ثم تضل الارادة عن هذا الخطا. يفرض مالبرانش ضمنيا ان كل من يحكم فى مسالة قبل أن يحيط بها فهما هو منتبه لكونه لم يفهمها تماما.

(٢) هذه الادراكات الخالصة هى كما يرى الافكار الأفلاطونية طبقا لمعناها فى التأويل الأكثر انتشارا (انظر رسالتى فى السياسات وطيماوس لأفلاطون).

تدرك النفس بالخيال الاشياء المادية فقط كلما كانت غائبة فتمثلها بانها كأنها تصور صور تلك الاشياء فى الدماغ . تتخيل النفس على هذا النمط انواع الاشكال كدائرة، أو مثلث أو فرس، أو بلاد سواء رأتها من قبل، أو لم تراها. يجوز ان تسمى تلك الادراكات تصورات. الاشياء الروحانية لايمكن أن تصنع منها صور فلا تستطيع النفس أن تتصورها.

تدرك النفس بالحواس الاشياء المحسوسة الخشنة فقط كلما كانت حاضرة فأثرت فى اعضاء الجسم الخارجية وتعدى هذا التأثير إلى حد الدماغ، أو كلما كانت غائبة واحدثت الارواح الحيوانية[١] فى الدماغ تأثيرا مثل المذكور. تسمى هذه الادراكات مشاعر أو احساسات.[٢]

تؤثر أيضا فينا أميالنا وانفعالاتنا تأثيرا شديدا فينبغى أن تعتبر مع مقدرات روحنا الثلاث أسبابا (40) اتفاقية لاخطاءنا لا اسبابا حقيقية لها.[٣]

(الفصل V والفقرة 50.III) يجب علينا أن لانحكم ابدا بواسطة الحواس فيما هى الاشياء فى انفسها فلا نحكم بواسطة حواسنا الا فى نسبة الاشياء إلى بدننا.

(الفصل VI) ثم نظر مالبرانش فى أخطاء البصر وبين انه يتغير ادراكه لمقدار الاشياء تبعا للبعد والقرب[٤] كما انه يتغير ادركنا لدرجات سرعة وبطء حركات الاجسام وللزمان. (الفصل VIII والفقرة 71II) يظهر ذلك بانه قد يستوى عندنا ادراك الساعة الزمنية الواحدة بادراك اربع ساعات، فتتقضى مثلا الاوقات من دون أن نشعر بها إذا احسسنا بفرح شديد فلا نفكر اذا فى الزمان وبالعكس تطول الأيام بالنسبة إلى الحزين

---

(١) الارواح الحيوانية التى كان ديكارت قد ذكرها هى ماسمى فيما بعد بالتيار Fluide العصبى

(٢) لايميز مالبرانش هنا بين المشاعر والاحساسات.

(٣) يعنى ان سوء استعمال حريتنا هو سبب الأخطاء (وان قال فى محل آخر ان السبب الفاعل الصحيح هو الله دائما)، اما الفهم (او الذهن) والخيال والحواس والميول والانفعالات فهى اشياء بمناسبتها نغلط اى هى اسباب اتفاقية للخطإ (انظر الكتاب السادس صحيفة 61).

(٤) لايخلو بحث مالبرانش فى ادراكات البصر من الاهمية فى تاريخ العلوم فهو سبق فى بعض الاقوال ما بينه بركلى فى كتابه فى البصر (سنة ١٧٠٩) وبعده بعض المحدثين من علماء النفسانيات، فيجوز أن يعتبر كلامه بذر التمييز الحديث بين ابعاد، او حيز إحساس، او منوط بوظائف الأعضاء وحيز هندسى انظر E.Mach, Connaissanceet erreur p.326

والمتألم فتزيد اذ ذاك مبالاة الانسان بالدوام فيراه أتم رؤية. أن الروح يحسب الدوام أكبر بمقدار ما تزيد مبالاته به وشعوره بجميع اجزائه اصغر جزء من اجزاء المادة يمكن أن يقسم إلا مالا نهاية وكذلك يمكن أن يقسم اصغر دوام إلى مالا نهاية، فلو انتبه الروح لتلك الاجزاء الزمنية الصغيرة بواسطة احساسات مؤثرة فى دماغه مبقية أثرها فيه حتى يتأتى له تذكرها لوجد الدوا م اطول بكثير مما يظهر له الآن.[١] بين لنا استعمال الساعات اننا لانعرف الدوام بالدقة.[٢]

(الفصل IX والفقرة 80.III) نحن نقدر مدة دوامنا، أو مدة الزمان الذى مر منذ عمل من اعمالنا بواسطة تذكر مبهم يشمل الاعمال التى قضيناها، أو الافكار التى فكرنا فيها على التوالى بعد العمل المذكور، فهذا التذكر هو حكمنا المقدر لدوامنا. كذلك رؤيتنا المبهمة لاجزاء الارض التى بيننا وبين برج نراه بعيدا هو حكمنا الطبيعى فى بعد البرج فأحكام الحواس هى احساسات مركبة[٣]. (الفصل 84.X)

حكمنا فى الامتداد والشكل والحركة المبنى على شهادة ابصارنا لايصيب الحقيقة التامة ابدا[٤]. ولكن لابد أن نقر بأن حكمنا ليس باطلا تمام البطلان فإن فيه حقيقة واحدة على الاقل وهى وجود الامتداد والاشكال والحركات أية كانت خارجا عنا. نعم اننا نرى احيانا اشياء ليست كائنة ولم تكن ابدا فلا يجب أن نحكم (85) بوجود شىء من

---

(١) إلا ان الانسان يحمل فى رئتيه المتفستين ساعة يحس باشاراتها فى جملة أوقات ما دام لا يشاغله شىء آخر كثيرا، فيجوز أن يعدل هذا القياس للحركة عدم التساوى فى ادراك الحركات الاحساسية الأخرى أو الفكرية.

(٢) نجد فى كلام مالبرانش المذكور اشارة إلى التمييز بين الزمان الاحساسى وزمن الساعات، أو سائر الآلات الغير العضوية المرتب على تكرار حركات متساوية.

(٣) يعنى ان ادراكنا لبعد مسافة مكانية او زمانية، اى حكمنا الذى به نقدر هذا البعد (بالحس مباشرة لا بواسطة مقياس هندسى)، هو مجمل احساسات الاجسام، (او اجزاء الجسم) التى يمكننا ان نميزها فى تلك المسافة. يعتبر مالبرانش افكارنا المتابعة وسائر اعمالنا مقياسنا الحسى الشخصى للامتداد الزمنى. ينتج من هذا الراى أن معيار المكان الشخصى يكون اصغر جزء من المادة الذى يتأتى لنا تميزه بالبصر عن جزء آخر فهو يكون النقطة المكانية النسبية التى لاتتقسم نظرا لحسنا (ولو انها تقبل تقسيما هندسيا لانهائيا) وكذلك معيار الزمان الحسى الشخصى يكون اصغر جزء من حركة المرئيات، او الخياليات التى يتأتى لنا تمييزه بالبصر، او بالفكر عن جزء آخر فهو يكون النقطة الزمنية النسبية التى لا تتقسم نظرا لادراكنا المتتابع اى يكون ما يسمى «الآن» (ولو انها تقبل تقسيما عدديا لانهائيا).

(٤) يفرض مالبرانش أن هناك قياسا عدديا، او هندسيا حقيقيا مدققا للامتداد وللشكل والحركة وان الحواس لاتصيب هذا القياس مباشرة أى بشهاداتها التى لاتركن إلى استعمال الرياضيات.

الاشياء خارجا عنا بناء على اننا نراه خارجا عنا. ليس هناك ارتباط liaisonاضرورى بين حضور فكرة امام روح الانسان ووجود existenceالشىء الذى تقوم له الفكرة مثالا -rep resenteوالدليل الكافى على ذلك هو فى احوال النيام والخرفين، ولكن مع هذا يمكننا أن نثبت أنه يوجد غالبا امتداد واشكال وحركات خارجا عنا حينما نراها ليست تلك الاشياء خيالية فقط، بل هى شيئية ولا نخطأ حينما ننسب إليها وجودا شيئيا ومستقلا عن روحنا ولو انه يصعب جدا أن يبرهن على ذلك.[١]

اما حكمنا فى النور والالوان والطعوم والروائح وسائر الكيفيات qualites المحسوسة فلا حقيقة فيه ابدا كما سنبينه الآن. (فقرة1) ليس الجسم شيئا سوى الامتداد فى الطول والعرض والعمق[٢] ولا خاصيات له غير السكون والحركة واشكال مختلفة لانهاية لها، فمن البين أن فكرة الامتداد تمثل جوهرا اذ يمكننا أن نفكر فى الامتداد من غير أن نفكر فى شىء آخر سواه ولا تمثل إلا نسب بعد منها نسب متوالية ونسب (86) قارة أعنى حركات وأشكالا إذا لايمكن أن نرى فى الامتداد غير مافيه فحينئذ لن ندرك أبداً أن نسب الامتداد هى سرور أو لذة، أو ألم، أو حرارة، أو طعم، أو لون، أو احدى الكيفيات المحسوسة، ولو اننا نشعر بتلك الكيفيات عندما يحدث بجسمنا تغيير ما. انى أحس مثلا بألم عند ما تشك فى اصبعى شوكة ولكن الخرق الذى حصل فى اصباعى ليس هو الألم فالخرق فى الاصبع والألم فى النفس، فيكيف الألم النفس والنفس هى أنا المفكر الخاص المريد وهى الجوهر الذى فيه جميع التكييفات التى اشعر بها شعورا داخليا، وليس لها قرار الا فى النفس التى تشعر بها. المحتمل الظاهر أن الخيوط العصبية هى مجوفة كأنها مسالك صغيرة مملؤة ارواحا حيوانية لاسيما فى اليقظة وأن طرف تلك الخيوط إذا هز نقلت الارواح التى فيها

---

(١) هذه هى المسالة التى بها افتتح ديكارت ابحاثه وحلها بظنه ان الله لايمكن ان يكون مضلا والتى طلب لها مالبرانش حلا آخر (انظر 304 توضيحات).

(٢) هذه اخطاء اصلية فى مذهب مالبرانش قد أشرنا اليها قبلا وقد أخذها عن ديكارت ولها سوابق قديمة اذ إن لها صلة بظن الفيثاغوريين ان الاعداد جواهر فعبروا بالاربع عن القنطة والخط والسطح والجسم كما لو كان الجسم والامتداد الثلاثى شيئا واحدا. خطأ مالبرانش منوطة بالاعتقاد الكارتيسى والارسطوطالى بعدم وجود حيز فارغ أى خلا من مادة، انظر كتاب التوضيحات صحيفة 482, 536 فاذا قبل وجود الفراغ وجب ان تطلب للمادة ماهية اخرى كالتأثير فى الحواس، أو العكسية للادراك، أو شىء آخر غير الامتداد الثلاثى.

إلى حد الدماغ تلك الاهتزازات بعينها التى قبلتها من الخارج. ثم أن تلك الخيوط الصغيرة إذا حركها فى الدماغ جزىء الارواح الحيوانية، أو سبب آخر ندرك النفس مدركا ما، ولو مكثت اجزاء الخيوط الخارجية عن الدماغ المنتشرة فى بدننا كله ساكنة سكونا تماما كما يحدث ذلك عند النوم. (فقرة III) ويدل هذا كله (88)بينا على أن النفس تسكن بغير واسطة فى جزء من الدماغ ذلك الجزء الذى تنتهى إليه جميع أعضاء الحس، لا أعنى بهذا لا أن النفس تحسن هناك بجميع التغييرات التى لها نسبة إلى الموضوعات المسببة لها فانا قانع بان النفس لايمكنها أن تسكن (فعلا) بغير واسطة الا فى الافكار فلا يمسها ولايحيها ولا يسعدها ولا يشقيها غير الافكار. (الفصل XIIوالفقر 96.III) تعمى النفس وتنكر نفسها فلا ترى ان احساساتها هى لها خاصة بها. (فقرة V 97) اذا كانت الاحساسات شديدة ومؤثرة جدا حملت النفس على الاعتراف بانها لها من وجه ما، فحينئذ نحكم بان الاحساسات هى فى الموضوعات وايضا فى اعضاء جسمها الذى تعتبره جزءا منها، مثال ذلك انها تحكم بان البرودة والحرارة (عندما تحس بهما) ليستا فى الثلج والنار فقط، بل فى يديها أيضا. أما الاحساسات الضعيفة التى لا تؤثر فى النفس الا قليلا فلا تحكم بانها لها ولا فى ذات نفسها ولا فى جسمها ولكنها تراها فى الموضوعات فقط. لذلك نخلع النور والالوان عن نفسنا وعن عينينا ونزين بها الموضوعات الخارجية ولو بين لنا العقل raisonانها ليس فى فكرتنا للمادة وبينت لنا التجربة اننا نراها فى عينينا كما نراها ايضا فى الموضوعات (98)اما الاحساسات المتوسطة فى الشدة فتتردد فيها النفس كثيرا فانها من جهة تريد أن تتبع حكم الحواس الطبيعى فتبعد اذن عن نفسها تلك الاحساسات بقدر ما تستطيع لتنسبها إلى الموضوعات ومن جهة اخرى تشعر فى داخلها بان تلك الاحساسات هى لها. مثاله اذا نظرنا شمعة على بعد منها حكمت النفس بان النور هو فى الموضوع ثم اذا قربنا الشمعة من العينين غاية القرب حكمت النفس بان النور (99)ليس فى الشمعة فقط، بل هو فى عينيها ايضا ثم اذا بعدناها بطول القدم تقريبا بقيت النفس برهة من الزمان لاتحكم فى أن هذا النور هل هو فى الموضوعا وحده اولا[1] لاتكشف لنا الحواس عن

---

(١) يظهر من كلام مالبرانش ان (المدرك اى) النفس تعد مدركها غيرها وتنسبه إلى الخارج، أو تبعده بقدر ما يقل نصيبها منه اى تقل درجة اهتمامها به وتاثرهامنه، وبالعكس بقرب المدرك مدركه ويعتبر انه هو وينسبه إلى الداخل بقدر ما يزيد نصيبه منه ويشتد اهتمامه به وتاثر منه، فغاية القرب وشدة التاثير يزيل التمييز بين الخارج والداخل كما أن تخفيف التاثر يكون الامتداد بين ضمير المدرك ومدركه.

الحقيقة، لانها لم تعط للانسان الا لحفظ بدنه. فينبغى اذن اذا اردنا ان نرى ارتياء صحيحا فى النور والالوان وسائر الكيفيات المحسوسات أن نفرد جيدا شعورنا باللون من حركة أعصاب العين. ليس اللون حركة وكذلك الحرارة التى تشعر بها ليست حركة فان فكرتى الحرارة والحركة مختلفان ويجوز أن توجد أحدهما (100)بدون الأخرى، فانه لا سبب يحملنا على القول بإن شكل المربع غير الدائرة الا كون فكرة المربع تختلف عن فكرة الدائرة وكون التفكير فى احدهما ممكنا بدون التكفير فى الأخرى.[1] لاتوجد رابطة rapportبين الحركات والمشاعر كما لاتوجد رابطة بين الجسم والروح، والذى يؤلف بين هذين الجوهرين المتباينى الطبع انما هو الطبيعة أو ارادة الخالق، ولهذا لا غرابة فى كون تكييفاتهما متبادلة.

(الفصل XIII والفقرة 120.III أ) يحافظ الخالق على التوافق بين تكييفات النفس والجسم، فان طلب منى أحد أن أبين له اللون والحرارة فاقول إن الالفاظ لاتكفى فى اجابته، بل لابد أن أحدث فى أعضاء حسه الحركات التى علقت بها الطبيعة تلك الاحساسات أى أن اقربه إى النار، أو ابصره تصويرات.

(فقرة 104.Iv) الانسان لايعرف تكييفات النفس ولا النفس بواسطة افكار وانما يعرفها بشعور داخلى Sentiment interieur(فقرة 105.V) لايوجد فى العالم شخصان يمكننا أن نثبت أن بين اعضائهما الحاسة مطابقة تامة، وهذا هو اصل الاختلاف الكبير بين (106) ميول البشر.[٢]

---

(١) كان مالبرانش يفهم شيئا من الحركات، أو الاهتزازات التى تحدث الاحساسا بالصوت والحرارة والنور مع الوانه المختلفة باختلاف سرعتها (انظر Rech T.II 484) فلعله زاد علما بتلك الاشياء من اكتشافات نيوتن Newton معاصره، فمراده ان الحركات السائرة فى الاعصاب إلى الدماغ ومن الدماغ إلى الاعصاب أيا كان اختلاف كمياتها هى متميزة عن تكييفات تحدث فى النفس بمناسبة حدوث تلك الحركات فى الدماغ لابسببها أى انها لاتتبع عنها باتصال ضرورى تلك الكيفيات التى اعتبرها شيئا غير الحركات انفسها لم يكشف مالبرانش عن سببها وخشى ان يعتبر الاحساسات مسببة عن تاثير الموضوعات لئلا تصبح الاجسام المؤثرة اسبابا فاعلة لاتفاقية انه كان ينسب الفعل إلى الله مثل ديكارت والقابلية إلى المادة.

(٢) يرى بهذا وبقوله فى ان سبب الخطإ هو الاسراع إلى الحكم انه ليس فى مذهب مالبرانش سبب كاف لاختلاف الادراك العقلى، بين البشر، يقتضى مذهبه ان يكون البشر كلهم عقلاء وليس فيه داع للتفاوت العظيم فى درجات الادراك وسائر المناقب الظاهر بالتجربة. يزعم ان الله أعطى الناس كلهم عقلا وارادة حتى يمكنهم كلهم من الوصول إلى الحقيقة فتاخر فى ذلك عن أفلاطون كثيرا.

(الفصل XIV. الفقرة III.I) لايقبل العقل أن نحسب نفوسنا فى السماء حينما نرى فيه نجوما ولا أنها تخرج من اجسامها وتبتعد مسافة الف قدم لتشاهد البيوت التى هى على تلك المسافة منها. فلابد اذن من ان ترى انفسنا البيوت والنجوم حيث (ou) لاتكون النجوم ولا البيوت فإن النفس لاتخرج من البدن الذى هى فيه ومع هذا تشاهد أشياء فى خارجه[1]. النجوم المتحدة unies بالنفس بغير واسطة هى التى تستطيع النفس رؤيتها دون غيرها وتلك النجوم ليست فى السماء (فقرة112.II) (وانما هى افكار) الافكار تقوم لنا مثلا للمخلوقات وليست الافكار الا كمالات الله المطابقة للمخلوقات والمماثلة لها أى القائمة مثلا لها.[2]

(١) يرى ان مالبرانش تخيل النفس هنا حالة فى بدن جزئى وخصصها بجزء من الامتداد خارج عن الاجسام التى لاتحل النفس فيها فانه دل على عجز النفس عن ادراك المحسوسات الخارجة عن جسمها بقوله انها ليست فى تلك المحسوسات. فقد يؤخذ من ذلك ان النفس قادرة على ادراك جسمها من غير توسط افكار ولكن مراد ان جسمها ايضا غير مدرك الا بواسطة فكرة الامتداد وعوارض نفسانية هى الكيفيات المحسوسة.

(٢) يعنى مالبرانش ان الكينونة البسيطة هى الله وان حكمة الله، او عقله أو كلمته وابنه بالترادف هى موحدة بالكينونة المطلقة البسيطة توحيدا مسيحيا، وتلك الحكمة تشمل كمالات لانهاية لعددها لا تقوم منفردة، بل هى كانها وجوه الحكمة الالهية المذكورة، وتلك الوجوه هى مثل المخلوقات كلها ومنها مثال غير ممتد اى غير مادى لامتداد الممتد المادى فيه جميع النسب الغير الممتدة للامتداد على سبيل الاستعداد والنفس الانسانية ترى المثل المذكورة بمناسبة حضور مخلوقات ممتدة امام أعضاء الحس وقد تراها من غير غبر تلك المناسبة (انظر توضيحات صحيفة 359 إلى 395).

الكتاب الثانى فى الخيال

الجـــزء الأول

(الفصل I والفقرة 36.I) كلما بدا اهتزاز الخيوط العصبية بتأثير الموضوعات فى السطح الخارجى لتلك الخيوط وتعدى هذا الاهتزاز الى الدماغ شعرت النفس بان موضوع شعورها حاضر فى الخارج وحكمت بذلك. أما إذا اهتزت الخيوط الداخلية وحدها اهتزازا خفيفا من جريان الارواح الحيوانية، أو من شئ آخر فإن النفس تتخيل ان الشئ المتخيل ليس فى الخارج، بل فى داخل الدماغ وانه غائب وتحكم النفس بذلك.[١] ذلك هو الفرق بين الاحساس والتخيل قد يحصل لمن هاجت ارواحه الحيوانية بالصوم، أو الحمى، أو انفعال شديد أن تحرك تلك الارواح الياف دماغه الداخلية بشدة تساوى شدة تحريكها من الموضوعات الخارجية فيحس باشياء كان ينبغى أن يتخيلها فقط ويعتقد أنه يشاهد امام عينيه موضوعات وهى ليست الا فى خياله. يتضح من ذلك انه لايختلف الحس عن الخيال بالنسبة إلى احوال الجسم إلا اختلاف الاكثر والاقل.[٢]

(فقرة 137.III) ليس الخيال الا قوة النفس على صنع صور الموضوعات بانها تطبعها أو كأنها تطبعها فى الياف دماغها، فاذن كلما كانت اثار vestigesالارواح الحيوانية

---

(١) يعنى انها تحكم حكما طبيعيا لاحكما مستندا إلى معلومات.

(٢) يعنى أن الاحساسات التى ينسب المدرك اصلها إلى الخارج منوط بحركات جديدة تمتد إلى حد اطراف الاعصاب، واما الخيالات التى لاينسب المدرك أصلها إلى خارج، بل يعتبر انها فى داخله فهى منوطة بحركات ضعيفة تحصل فى نفس الدماغ فلا تمتد بعيداً، فيؤخذ من قوله إن الشدة تطابق طول الحركة فى تأثير المدرك على المدرك كما انها تطابق بعد المسافة عند سقوط الاجسام.

الراسمة رسوم traits تلك الخيال أكبر وأبين distinctsكلما اشتد تخيل النفس لتلك الموضوعات واتضح.

(الفصل II. والفقرة 138.I) يتفق جميع الناس على أن تلك الارواح الحيوانية ليست (139) إلا الطف اجزاء الدم وأكثرها اهتزازاً.

(الفصل II. وافقرة 151.I) تحالف alliance النفس والجسم على ما نعرفه هو كله مرتب على تطابق طبيعى بين أفكار النفس وآثار الدماغ وبين اضطرابات emotoions النفس وحركات الأرواح الحيوانية. حينما تقبل النفس بعض الأفكار الجديدة تنطبع فى الدماغ آثار جديدة، وحينما تحدث الموضوعات آثارا جديدة تقبل أفكار جديدة، لا يتأتى ذلك بأن تعتبر النفس تلك الآثار إذ لا خبر لا بها ولا بأن تحتوى تلك الآثار على تلك الأفكار إذ ليس بينهما ارتباط ولا بأن تقبل أفكارها عن تلك الآثار. وإنما هناك ثلاثة أسباب مهمة لتعلق liaison الأفكار بالآثار. الأول الطبيعة، وارادة الخالق الثابتة con-stante التى لا تتغير وهذا السبب يفرضانه السببان الآخران (152) والثانى واحدية (تماثل) identite الزمان. وذلك أنه إذا حصل فى زمن واحدة مباشرتنا بعض الأفكار ووجود بعض الآثار الجديدة فى دماغنا تعلقت كثيرا تلك الأشياء بحيث لا يمكن بعد ذلك حدوث تلك الآثار (فى دماغنا) إلا وتخطر لنا تلك الأفكار. مثال ذلك أنه إذا خطرت لى فكرة الله حينما تأثر دماغى من رؤية ثلاثة حروف كيا الف ها، أو من سماعها ملفوظة فسيكفى بعدئذ أن تنبه se reveillent آثار الحروب المذكورة، أو أصواتها حتى أفكر فى الله. (153) الثالث إرادة البشر واصطلاحهم على أن يعلقوا أفكارهم بإشارات محسوسة وهذا السبب يفرض دائما السببين السابقين.[1]

تعلق الأفكار، (154) التى تقوم لنا مثل أشياء روحانية مميزة عنا، بأثار دماغنا ليس طبيعيا، فيجوز إذن أن يختلف فى جميع الناس إذ ليس سبب هذا التعليق إذا إرادة البشر والمعية الزمانية المذكورة آنفا[2] أما تعلق أفكار الأشياء المادية بآثار خاصة فهى طبيعى،

---

(١) مالبرانش هو من اوائل الفلاسفة المحدثين الذين بحثوا فى ائتلاف association الافكار

(٢) يزعم مالبرانش انه لايوجد سبب طبيعى لتلق افكار اشياء روحانية مثل الفضائل والكميالات والقدرات النفسانية بالمحسوسات كالالوان والنور وغيرها، فهو بعيدة عن ادراك تلك المناسبة الكلية والموسيقى التى جعلها الفيثاغوريون (واخوان الصفا) رابطة الموجودات. يقبل مالبرانش وجود تعلق بين تلك الاشياء مبنى على المعية الزمانية والاصطلاح بواسطة تعلق الآثار التى فى الدماغ.

ولذلك توجد بعض الآثار توقظ الفكرة الواحدة فى جميع البشر. لا نشك مثلا أن جميع الناس تخطر لهم فكرة مربع عند رؤية مربع؛ لأن ذلك التعليق طبيعى ولكن لا تخطر لجميع الناس فكرة مربح عند سماع اسم المربع؛ لأن هذا التعليق هو إرادىء محض. (156) يكفى هذا الكلام فى تعلق الأفكار بآثار الدماغ، أما تعلق الآثار بعضها ببعض (فقرة II) فهو ضيق حتى أنه لا يمكن أن تستحضر تلك الآثار إلا وتستحضر معها جميع الآثار التى طبعت فى زمنها بعينه. (157) مثاله إذا حضر إنسان محفلا عموميا ولاحظ جميع متعلقاته وأعيان الحاضرين والساعة والمحل واليوم وسائر الجزئيات فسيكفيه بعدئذ تذكار المحل، أو أى متعلقات المحفل ليستحضر فى إدراكه جميع المتعلقات الأخرى. تعلق الآثار المذكور وتعلق الأفكار المرتب عليه هو أساس أشياء مهمة كثيرة فى الأخلاق والسياسة وجميع العلوم. أن الأرواح الحيوانية تجد مسلك Chemin جميع الآثار التى تمت فى زمن واحد مفتوحا قليلا فلا تبرح تسير فيه وتمر لأن مرورها فيه هو أسهل من مرورها فى نواحى الدماغ الأخرى[1]. ذلك سبب الذاكرة والعوائد الجسمانية المشتركة بيننا وبين البهائم[2]. (158) يجوز أن تتغير تعلقات جملة آثار وتتقطع؛ لأنها ليست دائما ضرورية لحفظ الحياة. ولكن فى دماغنا آثارا متصلة اتصالا طبيعيا بعضها ببعض وببعض اضطرابات الأرواح لكن ذلك الاتصال ضروريا لحفظ الحياة. مثاله أن أثر الهاوية التى كان الهبوط فيها خطيرا، أو أثر جسم كبير مشرف علينا ومهدد لنا بالسحق هو متصل طبيعيا بالأثر الذى يمثل لنا الموت وباضطراب للأرواح يعدنا للهروب وللرغبة فى الهروب. لا يتغير هذا الاتصال أبدا؛ لأنه ضرورى، وهو تهيؤ ما فى الياف دماغنا موجود منذ الولادة.[3]

---

(١) سبق مالبرانس اسبنسر Spencer العائش فى القرن التاسع عشر فى هذا الرأى ولو اختلفت الفاظهما، أنظر مبادئ النفسانيات لاسبنسر.

(٢) اعتبر مالبرانش الحيوانات آلات مادية لها أرواح حيوانية ولكن لانفس لها، طبقا لنظرية ديكارت.

(٣) يعنى ان اتصالات الاحساسات بعضها ببعض ومن ثم اتصالات الافكار المتعقة بها قد تكون غريزية وكأنها مبادئ غريزية، ولاتوجد تلك الاتصالات الا حينما يقتضيه حفظ حياة الجسد. ومن هنا لايوجد مثلا اتصال طبيعى بين اثر فداء الجسد فى الابطال والمحبين والمدح والمحبة لهم ولا بين اثر الجبل العالى الذى يشق البدن الصعود إليه واثر التعالى والتنزه الممدوح.

(فقرة III .159) إن الياف الدماغ إذا انطبعت فيها بعض التأثيرات من جريان الأرواح الحيوانية وفعل الموضوعات حافظت مدة على نوع من سهولة القبول لتلك التأثيرات بعينها (أى لأمثالها). تلك القدرة (القابلة) هى الذاكرة فإن الإنسان يرجع يفكر فى الشىء الواحد حينما يعود يقبل الدماغ التأثير الواحد[1]. (فقرة IV .160) تستطيع النفس أن تقود الأرواح الحيوانية بواسطة الأعصاب فى جميع عضلات البدن فتنفخها الأرواح بدخولها فيها فتقصرها إذن، وعلى هذا الطريق تحرك الأرواح الأعضاء التى فيها العضلات. (161) تترتب العادات على سهولة مرور الأرواح الحيوانية فى جوارحنا.[2] يمكن أن تعتبر الذاكرة نوعا من العادة.

(الفصل VII والفقرة III .172) الرأى الأقرب إلى العقل فى مسألة تشكيل الجنين هو أن الطفل يكاد يكون قد شكل حتى قبل التلقيح وأن عمل الأم يقتصر على انمائه مدة حملها إياه. ويظهر أن اتصال الأرواح الحيوانية للأم ودماغها بأرواح الطفل ودماغه يساعد فى تدبير النمو المذكور وفى (173) تشكيل الطفل شكلا مماثلا لشكل الأم ومجانسا لها. (فقرة IV .175) لا ريب آثار الدماغ ترافقها مشاعر النفوس وافكارها وأن اضطرابات الأرواح الحيوانية لا تحدث فى البدن إلا وفى النفس حركات تطابقها.[3] فرضنا انفا أن الأمهات يسيرن إلى أطفالهن آثار ادمغتهن، ثم حركات أرواحهن الحيوانية، فينتج من ذلك أنهن يحدثن فى روح أطفالهن انفعالاتهن ومشاعرهن ومن ثم يفسدن قلوبهم وعقولهم من جملة طرق.[4]

(فقرة 176.) تلد الحيوانات أمثالها المجانسة وتلد فى دماغ نسلها آثاراً ممثلة لآثارها، ولأجل ذلك تشترك حيوانات الجنس الواحد فى المطالب والمكاره وتفعل أفعالا متماثلة فى

---

(١) يمكننا ان نفسر رأى مالبرانش بمثال حديث هو مثال حافظة الصوت بان نقول إن آثار المحسوسات فى الدماغ هى مثل آثار الاصوات على شمع اسطوانات تلك الالة وأرواح الحياة الجارية هى كالابرة المهتزة المارة على الاثار كما لو دارت هى وسكن الاسطوان أما التاثير الحسى فهو نتيجة رسم تلك الابرة اذا اشتدت واحتدت فى فعلها على الاسطوان والمبالاة يد ترفع الابرة عن الشمع، او تلحقها به.

(٢) يعنى أن حركات الجسم الاعتيادية هى نتيجة تكرار مرور الارواح فى الاعصاب المنوط بتكرارمرورها فى آثار الدماغ.

(٣) يريد مالبرانش أن يستعمل هنا لفظ الحركات مجازا، لانه يزعم ان الحركات مختصة بالاجسام.

(٤) اراد مالبرانش ان يفسر بقوانين الوراثة المذكورة فساد البشر الذى نسبه إلى خطيئة آدم الاصلية.

المناسبات المتماثلة. (177) حيث إن فى دماغنا آثارا تماثل آثار آبائنا فلابد من أن تكون لنا افكار وميول بالنسبة إلى المحسوسات هى مثل افكارهم وميولهم (فقرة 181.VI) لاتوجد فى الدماغ آثار تستطيع بانفسها أن توقظ افكار غير افكار لاشياء المحسوسة، لانه ليس من شأن الجسم أن يعلم الروح وهو لا يكلم الروح إلا طلباً لمصلحته «أى لمصلجة الجسم».[1]

الجزء الثانى والثالث من الكتاب الثانى

ثم أشار مالبرانش إلى جملة أخطاء الخيال وعد منها أخطاء بعض الفلاسفة مثل أرسطو وسينيكا (فى بقية الكتاب الثانى) ومونتاين، وذكر (فى الجزء الثالث من الكتاب الثانى الفصل (233I) عدوى الخيالات الباطلة كما لو كانت امراضا ونسبة إلى التقليد ثم عاد يبحث فى الفرق بين الخيال والحس (الذى أشار إليه فى صحيفة 135) ليعين من هم أصحاب الخيالات، أو الرؤيا الباطلة، فقال (فقرة 238. V) ان المجانين هم أصحاب رؤيا حسية باطلة، لانهم لا يرون الاشياء كما هى ويرون اشياء ليست موجودة[2] وأما أهل الرؤيا الخيالية الباطلة فيتخيلون الاشياء على غير ما هى وأشياء ليست موجودة[3] ومع هذه فيتضح أن الفرق بين أهل الرؤيا الباطلة الحسية والخيالية ليس الا الفرق بين لأكثر والاقل درجة وكثيرا ما ينتقل الانسان من احد الرؤيين إلى الأخرى.

(الفصل 258.Iv) كون الانسان ذا افكار باطلة لائقة بالمجانين لايكفى فى أن يعتبر مجنونا، بل لابد مع هذا من أن يعتبر الناس الآخرون افكاره رؤيا باطلة وجنونا لان المجانين انما يعتبرون مجانين إذا وجدوا بين العقلاء لابين أمثالهم كما أن الحكماء لا يعتبرون حكماء بين المجانين.

---

(١) يعنى ان فكرة الله وديانة الآباء ليست منوطة باثار الدماغ فانها تقصد صلاح النفس وأما آثار الدماغ ومتعلقاتها فهى لحفظ حياة الجسد.

(٢) يعنى انهم لايدركون اهتزازات دماغية شديدة كالاهتزازات الواردة إلى الدماغ بطرق أعضاء الحس فينسبونها إلى خارج أبدانهم.

(٣) يريد هنا بالاشياء الغير الموجودة خيالات (وبها اهتزازات دماغية) يحدثها خيال النفس من تركيب باطل للاشياء التى يتاتى تخيلها وبان تختلق مدركات ليست كائنة بانفسها ولو كانت أوهاما موجودة فيمن يتخيلها. بقى التمييز بين الاشياء الغير المحسوسة الكائنة حقا (ومنها النسب الحقيقية بين المحسوسات) وفى أنفسها التى يفرضها مالبرانش وبين الخيالات الباطلة مثل خيالات الفلاسفة الضالين واتباعهم والجمهور الضالين غير وبين فى مذهب مالبرانش، فالدليل النهائى على التمييز المذكور هو راى مالبرانش فيما هو حقيقى.

(الفصل VI والفقرة 227.I) أهم الاسباب التى تمنعنا أن نحسب أحلامنا حقائق هو أننا لانستطيع أن نلائم بينها وبين الاعمال التى قضيناها فى اليقظة فبهذا نعرف انها أحلام منام ليس إلا.[1]

(فقرة 280.II). فينبغى اذن أن نطرح عنا جميع الافكار المبهمة الحاصلة عن توقفنا على جسمنا وأن لا تقبل إلا الافكار البينة الواضحة التى ينالها الروح من اتحاده الضرورى بالكلمة Verbe أى بالحكمة السرمدية كما نبينه فى الكتاب التالى.

---

(١) هذا سبب غير كاف فان من خيالات الانسان فى اليقظة ومن تذكاراته مالا تلائم الاعمال التى يقيضها بواسطة جوارحه ومنها مالا يلائم بعضها بعضا.

الكتاب الثالث فى الفهم (أو الذهن) أو الروح الخالص

الجزء الأول

(الفصل 282.I) نعنى بالفهم الخالص قدرة الروح على معرفة الموضوعات الخارجية من غير أن يصنع فى الدماغ صورة جسدية ليتمثلها. يدرك الفهم الموضوعات الخارجية بالافكار العقلية. (فقرة I) ذات الروح هى الفكر لاغير، وأعنى بالذات المدرك الاصلى فى الشىء ،الذى تتوقف عليه جميع التكييفات التى تلاحظ فيه، وأعنى بالذات المدرك الاصلى فى الشىء الذى تتوقف عليه جميع التكييفات التى تلاحظ فيه، وأعنى بالفكر. الجوهرى substantielle القابل لانواع التكييفات، أو الافكار، وذات المادة هى الامتداد لاغير. (283) لايعرف الفكر الا بالشعور الداخلى أى بالانتباه. انماط التفكير المختلفة كالشعور والتخيل هى التكييفات التى قد يقبلها الروح ولكنها لاتكيفه فى كل وقت. أما قدرة الإرادة فلاتقبل الانفصال عن الروح وان لم تكن ذاتية له كما ان القدرة على أن تحرك لاتنفصل عن المادة وان لم تكن ذاتية لها. (فقرة II) لانفرض اننا نعرف جميع التكييفات التى يمكن أن يقبلها الروح، بل نعتقد أن الروح ان يقبل على التوالى تكييفات مختلفة لانهاية لها يعرفها الروح نفسه. (285) لو لم نشعر ابدا بلذة ولا بألم ولا باللون والنور لما صح لنا ان نحكم بأننا لسنا قادرين على انواع احساساتنا، وقد بينا فى كتاب الحس أن تلك الاحساسات كلها ليست الا تكييفات نفسها.

(الفصل II والفقرة 289.I) أول ما يلوح لنا فى فكر الانسان هو أنه ضيق الحدود tres limite، فكما ان القطعة من الشمع لاتقبل فى آن واحد عددا لانهائيا من اشكال مختلفة كذلك لاتستطيع النفس أن تعرف فى آن واحد عددا لانهائيا une-infinite من الموضوعات. (فقرة 291.II) يرى روح البشر بينا ان أصغر جزء المادة قابل لتقسيم لانهائى مع أنه لا يستطيع ان يفهم كيف يكون ذلك.[١]

---

(١) راى مالبرانش أن العقل الانسانى عاجز عن ادراك عدد لانهائى من اجزاء ليركب منها اللانهاية ومعقوليتها فى نفسها وقصور عقله عن العقل الإلهى نسب له ادراك اللانهاية على ان يثبت قدرة عقلة على المعقول الصحيح مع قصور اللانهاية عن كونها معقولا صحيحا، وذلك، لانه ظن أن اللانهائية هى وجه من الكائن بالذات الذى شعر مالبرانش بعجزه عن ادراكه، فلم يبحث بالبرانش فى أصل تكوين ادراك اللانهاية، بل تعجب منه وظنه شيئا الهيأ غيرمكون.

(الفصل I والفقرة 308.I) لاندرك الموضوعات الخارجية بانفسها بغير واسطة فنحن نشاهد الشمس والنجوم واشياء كثيرة خارجا عنا مع أنه لايحتمل أن تخرج النفس من البدن لنشاهد تلك الموضوعات. موضوع روحنا عندما يرى الشمس مثلا ليس هو الشمس ولكنه شئ يتحد بصميم نفسنا وهو ما اسميه الفكرة، فتكيف الفكرة الروح بادراكه موضوعاً ما. لايدرك الروح شيئاً الا وتكون بالضرورة فكرة ذلك الموضوع ما اسميه بالضرورة فكرة ذلك الموضوع حاضرة أياه فعلا، ولكن هذا لايقتضى وجود شئ خارجى مماثل لتلك الفكرة. (390) مثاله إذا تخيل أحد جبلا من الذهب فلابد بالضرورة من أن تكون فكرة ذلك الجبل حاضرة روحه وكذلك المجنون، أو المصاب بالحمى أو النائم إذا شاهد حيوانا ما كما لو كان امام عينيه ليس ما يراه لا شئ بالتأكيد ففكرة ذلك الحيوان موجودة حقا ولكن هذا الجبل الذهبى وذلك الحيوان ما كان موجودين ابدا[1] لاريب ان للافكار وجودا شيئيا جدا. جميع الاشياء التى تدركها النفس أما ان تكون فى النفس، أو خارجا عنها، فالتى فى النفس هى افكارها أى انواع تكييفاتها التى تدركها بشعورها الداخلى كاحساساتها وخيالاتها ومعقولاتها الخالصة وانفعالاتها وميولها الطبيعية. تلك الاشياء لاتحتاج النفس فى ادراكها إلى افكار فإنها فى النفس، بل هى النفس بعينها (310) كما ان استدارة جسم من الاجسام الشيئية وحركته ليس الا هذا الجسم المشكل والمنقول بكيفية ما . اما الاشياء التى فى خارج النفس فلايمكننا ادراكها الا الافكار مادام يفرض ان تلك الاشياء لا يمكن ان تتحد بصميمها. الاشياء المذكورة نوعان: روحانية ومادية، فالروحانية ربما يجوز أن تتجلى للنفس بانفسها أى من غير افكار «يوما ما» فمع اننا نعرف بالتجربة اننا لانستطيع ان نبدى افكارنا بعضنا لبعض الا افكار اشارات محسوسة يجوز أن يكون هذا تابعا لنظام إلهى وقتيا أى مادمنا فى هذه الحياة، (311) وأما الاشياء المادية فلا ريب انها لاترى بأنفسها ومن غير أفكار.

---

(١) يعنى ما كانا موجودين امام اعضاء حس احد ولو وجدت لهما فكرة فى نفس من يتخيلهما ووجد اثر لهما فى دماغه. مع هذا ينسب مالبرانش وجودا حقيقيا لاشياء لايمكن أن تكون امام الحس كالنفس والاله وكمالاته ولم يبين وجه التمييز بين وجود تلك الاشياء الخارجى الغير المادى وعدم وجودها الخارجى مع وجودها فى الادراك.

(فقرة II) فنؤكد اذن أن ذكراتنا للاجسام ولسائر الموضوعات التى لاندركها بذوات أنفسها لابد اما أن تأتينا من تلك الاجسام، أو الموضوعات، أو أن تقدر نفسنا على ابداعها، أو أن يكون الله أبدعها مع نفسنا عند خلقها، أو أن يبدعها الله كلما نفكر فى شئ من الاشياء، أو أن تكون النفس حائزة فى ذاتها جميع الكمالات التى تراها فى تلك الاجسام، أو أن تكون النفس متحدة بكائن كامل حائز جميع الكمالات التى تراها فى تلك الاجسام، أو أن تكون النفس متحدة بكائن كامل حائز جميع الكمالات المعقولة أى جميع أفكار المخلوقات. (الفصل312.II) الرأى الأول وهو أن الموضوعات تبعث صورا مماثلة لها لا يقبل التصديق (313) فإن تلك الصورة بكونها جسيمات لاتقبل النفوذ فكان يجب أن يكسر بعضها بعضا فى سيرها المتخالف بأن يسير بعضها إلى جهة وبعضها إلى جهة أخرى وما كان يمكنها اذن أن تجعل الموضوعات مرئية[1]. ثم اننا إنا شاهدنا جسما مكعبا (مثلا) فصور جميع جهاته الواردة علينا هى غير متساوية ومع هذا نرى جميع جهاته مربعات كاملة، فيمكننا اذن أن نرى أى موضوع نشاهده من غير ان يقضى ادراكنا له أن يحدث الموضوع صورا جزئية تماثلة[2]. (الفصل314.III) اما الرأى الثانى فنقول فيه انه ليست النفس قادرة على ابداع افكار، فلايستطيع الانسان ان يصنع فكرة موضوع ان لم يكن عرفه من قبل أى أن لم يكن قد حاز الفكرة وهى لاتتوقف على ارادته.[3] (الفصل 320.V) (واما الثالث) فان جميع الافكار ليست فطرية لنا أى مخلوقة بنا. يدرك الانسان انه يمكن أن يوجد عدد لانهائى من مثلثات مختلفة اذ يجوز أن يزيد، أو ينقص احد اجزائه بلا نهاية فيلاحظ الروح هذا العدد اللانهائى نوعا من الملاحظة وان لم يدرك تلك المثلثات المختلفة الافكار أفكار خاصة بكل مثلث فيها أى وان لم يفهم (أو يحز)

(١) نسب مالبرانش النظرية المذكورة الى المشائين، لانها حفظت عند بعض المدرسين، والصحيح انها لديمقراطيس، يرى ان صور الاجسام المادية المبعوثة من كل جسم إلى كل جهة كان يجب أن تتصادم لكونها مادية غير قابلة للنفوذ. وقد اعتبر آنفا (87) ان الاحساس هو ان ترى النفس فكرة موضوع بمناسبة اهتزاز عن هذا الموضوع ولكنه لايعتبر تلك الحركة صورة الموضوع فى النفس ولو اقر بانها صورته فى داخل العين الانسانية.

(٢) يعنى ان العين ترينا الاشكال محرفة حسب مقام الناظر ومع هذا ندرك الاشكال مضبوطه فى فكرتنا لها.

(٣) يعنى ان الاله مبتدع والانسان مقلد، ولكنه لم يقل انه هل هو مقلد أيضا حينما يضع افكار المذاهب التى لايقبلها مالبرانش والتى اهتم بها اهلها وعاشوا وماتوا طبقا لها، وكذلك لم يقل ان الانسان هل هو مقلد اذا تصور عفريتا مثلا ومات من خوفه منه.

اللانهاية لقصور فى سعة وامتداد روحه[1]. فيوجد اذن عدد لانهائى من الافكار، بل الافكار اعداد لا نهائية بقدر عدد الاشكال المختلفة اللانهائية. حيث إن الله يفعل دائما ما يفعله بأبسط الاساليب لا يقبل العقل على ما أرى أن نقول بخلق كائنات لانهائية (322) كى نفسر طريق معرفتنا للموضوعات لا يقال ايضا ان الله يخلق فى كل وقت افكار جديدة بعدد الاشياء المختلفة التى ندركها. (فانه) لابد أن تكون فعلا فى انفسنا كل وقت افكار حاضرا بروحنا اذ لايمكن ان يفكر احد فيما لايدرك فكرته البتة. ثم أنه يتضح لنا ان فكرة روحنا أى موضوع الروح الذى يدركه من غير واسطة ليس شيئا مخلوقا حينما نفكر فى احياز عظيمة ، أو فى دائرة على العموم، أو فى الكينونة الغير المعينة.[2] (الفصل 323.V) (واما الرابع) فان الروح لايرى ذات ووجود الموضوعات بانه يعتبر كمالات نفسه فانه لايراها بذلك الطريق احد الا الله. لاريب انه لو يوجد الا الله وحده قبل خلق العالم ولم يمكنه أن يحدث العالم من غير معرفة وفكرة، فينتج من ذلك أن افكار الله فى العالم ليست غيره وان جميع الكائنات حتى المادية والدنيوية هى فى الله الا انها فيه بطريقة روحانية محضة لانستطيع فهمها[3] يرى الله فى داخل ذات نفسه كل الكائنات بانه يعتبر كمالاته التى هى مثل الكائنات لديه، وكذلك يعلم وجودها، لان وجودها متوقف على ارادته ولا يمكن أن يجهل هو ارادته فلايمكن اذن ان يجهل وجودها، فينتج من ذلك ان الله يرى فى ذات نفسه ذات الاشياء ووجودها ايضا.[4] اما

---

(١) يظهر هنا أن مالبرانش قد تخيل الروح حائرا متسعا ممتدا مثل مادته، ولو انكر كون الروح ممتدا بكلام صريح.

(٢) يعنى ان الافكار الكثيرة التى يمكن ان يفكر فيها الانسان فى اى لحظة ليست كائنا مخلوقة موجودة بانفسها ومع هذا فهى موجودة وجودا ما كأنه وجود استعدادى فى افكار، بل فى مبدئها الاصلى الذى هو العقل الالهى والكيونة البسيطة (اى الاله) مثاله ان كل عدد (كفكر المليون جزء من الدقيقة، أو العوالم التى هى أكبر ملايين مرة من عالمنا فى الحيز) موجودة دائما فى القابلية ان يدرك حتى اننا إذا اعتبرناه كان امام فكرنا وان لم نعتبره لم يكن امامه، ولكن لم نخلقه باعتبارنا اياه بمعنى اننا اذا اعتبرناه كان فى نفسه وان لم نعتبره لم يكن وليس مخلوقا كائنا بنفسه ولكن يكون فى العقل الالهى وفى الكينونة الغير المخلوقة من حيث إن فيها كل الأفكار.

(٣) يعنى أن الله خلق عالما ماديا (مثلا للعالم العقلى الذى فيه مالم يخلق) والنفوس وافكارها، ومع هذا فلا تزال جميع الكائنات فيه بالامكان أن يدركها الانسان كأنها فى الله استعدادات، وقد ابهم مالبرانش فى هذه النقطة الاصلية ورغما عن قوله بإن الافكار هى فى الله بطريقة لاتستطيع فهمها سعى فى تفهيم تلك الطريقة (انظر التوضيحات فى صحيفة 373 إلى 395).

(٤) التمييز بين ذات الاشياء (اى المدرك الاصلى فيها) ووجودها مبهم هنا كالتمييز بين مخلوق وغير مخلوق خارجا، ولكن ما برح يرى فى استعداده الذى لم يتغير ذواتها والذى خرج عنه. يتضح ان مالبرانش يتطلع إلى ادراك مالا يطيق.

الارواح المخلوقة فلا تستطيع ان ترى فى ذوات انفسها ذات الاشياء ولا وجودها. (هؤلاء الارواح) لايستطيعون ان يروا وجود الاشياء فى ذوات انفسهم، لانهم (325) محدودون جدا فلايحوزون كل الكائنات كما يحوزها الله الذى يجوز ان يسمى الكائن الكلى، أو الكائن فقط[١]. يستطيع الروح الانسانى ان يعرف جميع الكائنات وحتى كائنات لانهائية ولكنها لايحوزها، فهذا برهان بين على انه لايرى ذاتها فى نفسه[٢]. وكذلك لايرى فى ذاته وجود الاشياء، لأن وجودها لايتوقف على ارادته ويمكن ان تحضر روحه افكار تلك الاشياء من غير أن تكون موجودة، فكل انسان يستطيع أن يرى فكرة جبل من الذهب من غير أن يوجد فى الطبيعة جبل من الذهب.[٣]

(الفصل VI 326) يبقى لنا طريق خامس بمكن به أن يرى الروح الموضوعات الخارجية. وهو أن نرى جميع الاشياء فى الله. (يؤيد ذلك مابقى من الكتاب فى الفهم). ان الله متصل، (أول متحد Uni) بنفوسنا اتصالا ضيقا بحضوره، فيجوز أن يقال انه محل الارواح كما ان الاماكن هى من جهة محل الاجسام (327) لايستتج من هذا ان الارواح ترى ذات الله، فلانرى الارواح ذات الله من حيث كون تلك الذات مطلقة وانما تراها من حيث نسبها إلى المخلوقات أى من حيث ان ذات الله تقبل أن يكون للمخلوقات نصيب فيها Participable. ما ترى الارواح فى الله هو ناقص جدا مع ان الله كامل جدا. هى ترى مادة قابلة للتقسيم ومشكلة وامثال ذلك مع انه ليس فى الله شىء قابل للتقسيم، أو مشكل، فان الله كله كينونة لانه لانهائى ويحوز الكل ولكنه ليس كائنا من الكائنات بالخصوص.

---

(١) يعنى ان غير المبدع الواحد لايستطيع ان يلحق ببساطة ذاته كل الذوات بان يحدث صلتها الاصلية به، او يركبها، أو يستنتجها منه، فافكار الخالق هى غير البشر اى هى خارجة عنهم وهم يعجزون عن تسبيبها ولا يستطيعون حيازتها، علق مالبرانش الحيازة بالفهم كما هى معلقة فى اللفظ الفرنسى comprendre دون الانجليزى والعربى وكان فى سره يتخيل الامتداد فى تلك الحيازة ولو انكر امتداد الروح صريحا.

(٢) يفرض هنا مالبرانش انه ليس من شان الروح ان يعرف فقط، بل ان يحوز ايضا، فحيث إن الروح لايمكن ان يكون محلاً لما لا يحوزه وهو لايحوز ذات الاشياء فليس محلاً لها فاذن لا يستطيع ان يراها فيه.

(٣) يعنى من غير ان يكون لها وجود خارجى فى انفسها، او وجود مستقل عن روح الانسان. وذلك أن الفكرة عند مالبرانش شىء فى الله ثم فى نفسها وهى موضوع معرفة الانسان. أما عند ديكارت فالفكرة هى المعرفة بعينها وهى فعل من افعال الروح.

ليس ما نراه الا كائنا واحدا بالتخصيص، أو بعض الكائنات بالتخصيص فلانفهم بساطة الله التامة الشاملة لكل الكائنات[١]. (328) اقوى الدلائل (على اننا نرى جميع الاشياء فى الله) هو طريق ادراك الروح لجميع الاشياء، فان من البين المجرب لدى مجموع الناس اننا إذا اردنا التفكير فى شىء (329) خاص en particuLier نلقى النظر اولا إلى مجموع الكائنات ثم نعتنى باعتبار الموضوع الذى نرغب فى التفكير فيه. لاشك أنه ما كان يمكننا أن نرغب فى رؤية موضوع خاص لو لم نره من قبل رؤية مبهمة عمومية. يتاتى لنا أن نرغب فى رؤية جميع الكائنات أى أن نرى طورا هذا وطورا ذاك، فيتاكد لنا اذن أن جميع الكائنات حاضرة روحنا، ويظهر انه لايمكن أن تكون جميع الكائنات حاضرة روحنا الا لكون الله حاضرة فالله يشمل renferme جميع الاشياء فى بساطة كينونته[٢]. (328) الله هو نور الروح وأب الانوار. (329) له أن ينير الروح على انماط facons مختلفة لانهاية لها. فكرتنا lidee عن اللانهاية هى اثبت دليل على وجود الله وأوله، فمن الثابت أن الروح يلاحظ اللانهاية وان لم يحزها (أو يفهمها) وهو يدرك تلك الفكرة قبل فكرة النهائى المحدود، فاننا ندرك الكائن اللانهائى من كوننا ندرك الكينونة من غير ان نفكر فى انها هل هى محدودة أم لا نهائية[٣]. اما ادراكنا كائنا

(١) يعنى ان المادة التى نراها مقسمة وندرك اشكالها الجزئية بواسطة نسب فى فكرة الامتداد ليست فى الله الا فكرة مندمجة فى حكمته وبها فى كينونته البسيطة المطلقة. تبقى كيفيةوجود التعيينات الخاصة (أى الأفكار) فى الله غير موضحة. نرى انه لا يتاتى وجود نسب فى فكرة الامتداد من غير تجزئة الامتداد أى من غير ان يكون الامتداد ممتدا وان يزول بذلك عن مقام الأفكار.

(٢) يعنى ان الانسان كلما أراد التفكير فى شىء رفع نظره أى مبالاته الثابتة عن نقطة كان يركن إليها سابقا فقد يبقى فكره لحظة زمنية دائرا فى فضاء لم يتعين فيه بعد مدرك خاص، وان لم يكن هذا الفضاء شفافا تماما اذ نتموج فى نوره اظلال خفيفة، ثم ينزل الفكر على ظل من تلك الاظلال ويحل به وكاد لايراه قبل هذا الحلول، كما لو كان الفكر حماما زاجلا يرتفع عن محبسه إلى الجو حتى يكاد لايرى حوله الا فضاء تتموج فيه اظلال السحاب والبلاد فترشده نيته السرية كما لو كانت ابرة ممغنطة ويحل بالضبط فى البلد المطلوب من غير ان يعرف الخريطة، يظهر لنا أن ذلك الجو الحاوى للمدركات الممكنات كلها كانه موضوعية كل الموضوعات هو ما اعتبره مالبرانش لانهائيا لانه رأى أن الموضوعية مفروضة فى كل المدركات وان المدركات لا يحصى عددها، ثم وجد تلك الموضوعية وتلك اللانهاية بالكينونة البسيطة التى رأى ان لا كثرة فيها. بقى عليه ان يبين كيف يحدد النور أى الكائن نوره حتى يكون هو أفكار مثالية غير مخلوقة عديدة ويخلق بها امثاله لتلك الافكار هى العالم المخلوق.

(٣) يخالف ادراك مالبرانش للانهاية فى هذا المحل ادراكه لها فى اغلب الاخيان، فاعتبرها غالبا جائزة كبيرة معجزة للادراك بكبرها واما هنا فاراد بها الكينونة من غير أن يراها كبيرة ولا صغيرة، لانه لم يعتبر فيها نسبا بعد.

محدود فيقتضى ان نحذف ش يئا من فكرتنا بالكينونة العمومى المذكور، فلابد اذن ان تكون هذه الفكرة سابقة، فلايدرك اذن الروح شيئا من الاشياء الا فى فكرته للانهاية، وليست تلك الفكرة مكونة من اجتماع جميع افكار الكائنات المفرد اجتماع مبهماً، بل ان المفردة ليست غير حصص pontiupotion فى فكرة اللانهاية العامة، كما (330) ان الله لم يقتبس كينونته من المخلوقات وانما جميع المخلوقات هى حصص ناقصة فى الكيانة الإلهية ليس الا.

وهناك برهان آخر (على كوننا نرى الاشياء فى الله) وهو ان الافكار فعالة efficaces اذ تؤثر فى الروح وتنيره وتستعده، أو تشقيه بواسطة الادراكات المرضية، أو المكروهة التى تحدثها فيه انفعالا عنها، والحال انه لايمكن ان يؤثر فى الروح الا ماهو فوقه أى الاله وحده[١] بناء على ذلك يمكننا أن نقول اننا ما كنا نرى شيئا من الاشياء لو لم نر الله بنوع ما من الرؤية، كما اننا لو لم نحب الله أعنى لو لم يطبع الله فينا دائما حب الخير (331) على العموم ما كنا نحب أى شىء. فحيث إن هذا الحب هو ارادتنا لا يمكننا أن نحب شيئاً ولا أن نريد شيئاً من دونه، إذ لايمكننا ان نحب خيرات جزئية الا بان نوجه إلى تلك الخيرات حركة الحب التى اعطانا الله اياه لنحبه. كما اننا لانحب شيئا من الاشياء الا بحبنا الضرورى لله، كذلك لانرى شيئا من الاشياء الا بمعرفتنا الطبيعية لله، وليست جميع افكارنا المفردة فى الكائنات الا تحديدات فكرة الخالق، كما ان جميع حركات الارادة المتهجة نحو المخلوقات هى اتجاهات معينة determinations للحركة نحو الخالق لاغير. اظن انه ليس من علماء الالهيات من لايسلم بان الكافرين يحبون الله هذا الحب الطبيعى المذكور(332) نعتقد ايضا ان الاشياء المتغيرة الفاسدة تعرف فى الله اذ لاينتج من ذلك ان يدخل فى الله النقصان، بل يكفى ان يرينا الله ما يوجد فيه بالنسبة إلى تلك الاشياء[٢].

(١) حيث إن مالبرانش جعل الروح عبارة عن كل ادراك وحس وشعور ينتج رغما عنه ان أوهام المذاهب الباطلة المؤثرة فى ارواح اهلها هى فائقة لهم وانها اشياء من عند الهه الذى لا يضل (فى رايه).

(٢) يعنى ان الاشياء المادية الفاسدة الفانية نراها فى الله من غير ان تتغير وتفسد فيه فاننا نراها فى كمالاته كما يرى المهندس جميع الاشكال فى المكان من حيث انها كامنة فى جميع نسب من جملة نسب الامتداد الممكنة. يظهر أن فكرة الاجسام التى يراها مالبرانش فى الله هى نسب من جملة نسبه الامتداد الممكنة فهى محوية فى استعداد فكرة الامتداد (اى المادة) وهذه الفكرة هى التى زعم انها فى الله فقد راى فكرة الامتداد فى الله، لانه خشى أن ينسبه إلى العدم والفراغ بعد ان راى ان الله هو الكينونة المطلقة. ولكن يظهر من أغلب أقواله انه اعتبر فى سره ربه ممتدا كبيرا لانهائيا ولو رفعه فى بعض اقواله إلى الكينونة البسيطة.

اقول اننا نرى فى الله الاشياء المادية المحسوسة ولكنى لا اقول اننا نشعر فى الله بالمشاعر، بل اقول إن الله يحدثها فينا، فان الله يعرف المحسوسات ولكن لايحس بها. كلما ندرك شيئا محسوسا يوجد فى ادراكنا شعور فكرة خالصة، فالشعور تكييف نفسنا يسببه الله فينا وأما الفكرة المتصلة بالشعور فهى فى الله ونحن نراها، لانه يشاء ان يكشفها لنا.

(334) فالله هو اذن العالم المعقول، أو محل الارواح كما ان العالم هو محل الاجسام، فمن قدرته تكيف الارواح تكييفاتها كلها وفى حكمته تجد افكارها كلها وبحبه تضطرب بجميع حركاتها المنظمة [1]. وحيث إن قدرته ومحبته ليست الا هو، نقول مثال ما قال القديس بولس انه غير بعيد عن كل واحد منا وفيه حياتنا وحركتنا وكينونتنا.[2]

(الفصل 335.VII) تلخيصا وتوضيحا لرأيى فى طريق الادراك الروح لانواع مدركاته اميز فيه اربع طرق: (فقرة I) الطريق الأول: ان يعرف الاشياء بانفسها والثانى: أن يعرفها بافكارها أى بشىء مميز عنها والثالث: ان يعرفها بالانتباه أى بالشعور الداخلى والرابع: ان يعرفها بالحدس. وتعرف الأشياء بانفسها من غير افكار كلما كانت معقولة بانفسها أى قادرة على التأثير فى الروح والانكشاف له. وتعرف الاشياء بافكارها كلما كانت غير معقولة بانفسها، لانها جسمانية، أو لانها لاتستطيع ان تؤثر فى الروح وان تنكشف له. تعرف بالانتباه الاشياء التى لاتختلف عنا وتعرف بالحدث الأشياء التى تختلف عنا وعن التى نعرفها بأنفسها وبالأفكار (336) لا نعرف بنفسه أى من غير إلا الله. من الممكن أن نرى فى الله كل الأشياء ولكننا لا نرى فيه إلا الأشياء التى لنا أفكارها وهناك أشياء ترى من غير أفكار أولا تعرف إلا بالشعور. الأجسام مع خاصياتها نراها بأفكارها وفى الله ولذلك تكون معرفتنا لها كاملة جدا[3]. (فقرة 337. IV) أما النفس

---

(١) تلك الحركات مجازية فى راى مالبرانش، لانه ربط الحركة بالجسم بقول صريح فمراده بالحركات شيئا مايشبه الحركات، ولكن يظهر انها حركات غير مجازية فى سر تخيله.

(٢) (Act. Ap. ch .17.82) بولس الحوارى هو اشهر مؤول «شارح» للعقيدة المسيحية.

(٣) يعنى مالبرانش هنا بالأجسام وخاصيات الامتداد واشكاله والحركات المنوطة بها ويريد بمعرفتها الهندسية خصوصا وعلم الحيل «الميكانيكيا» لذا يريد مالبران بقوله معرفتنا معرفة البشر على العموم كانه يتوهم زن تلك المعرفة واضحة للبشر على العموم.

فلا نعرفها بفكرتها ولا نراها فى الله فلا تعرفها لا بالانتباه ولا جل ذلك تكون معرفتنا لها ناقصة. يتضح لنا وجود نفسنا أتم وضوح من وجود جسمنا والأجسام التى حوله وإن كانت معرفتنا لطبيعة الجسم. (فقرة 33.V) أما نفوس الناس (أى البشر) الآخرين والعقول المحضة فيتضح أننا لا نعرفها إلا بالحدس. فنحكم بالحدس بأن نفوس الناس الآخرين (340) هى من جنس نفوسنا وندعى أنها تشعر بما تشعر به فى أنفسنا، ونحن نثق بأننا لا نغتر فى ذلك؛ لأننا نرى فى الله بعض الأفكار والنواميس الثابتة التى نعرف يقينا أن الله يؤثر بها فى جميع الأرواح على السواء.

(الفصل VIII والفقرة 3A1. I) الله أعنى الكينونة التى لا يقصرها أى تخصيص أى الكينونة اللانهائية هو حاضر روح الإنسان حضورا واضحا داخليا ضروريا. الإنسان يمكنه أن يبقى مدة لا يفكر فى نفسه ولكن لا يمكنه على ما أرى أن يبقى لحظة لا يفكر فى الكينونة. فكرة الكينونة هذه مهما كانت عظيمة واسعة شيئية صحيحة هى مألوفة أنيسة إلى حد أننا نكاد نظن أننا لا نراها ولا نرى فيها نتحكم بأنها قليلة الشيئية وبأنها ليست إلا مجموع الأفكار المفردة المختلطة مع أن الأمر خلاف ذلك (342) وهو أننا لا ندرك الكائنات المفردة كلها إلا فى الكينونة وبواسطتها[١]. نحن ننال تلك الفكرة لأننا متحدون بغير واسطة بكلمة الله أى بالعقل الأعلى فهو لا يغشنا أبدا، ولكنى أقول ولا أخشى أننا نسيء استعمال خير الأشياء حتى أن حضور تلك الفكرة المستحيل محوها صار من أمس أسباب التجريدات الباطلة، وتلك الفلسفة الخرافية التى تفسر الحوادث الطبيعية بأسماء عامة كالفعل والاستعداد والصور الجوهرية والصفات والكلمة وغير ذلك فإن تلك الأشياء لا تحدث فى الروح إلا فكرة الكينونة والسبب على العموم.[٢]

---

(١) يعنى أن دائمية حضور فكرة الكينونة فى الإنسان أخمدت إدراكه اياها فكانه نائم بالنسبة إليها مع كونه يدرك الكائنات المفردة العديدة، فلذا يظن الإنسان أن لا كينونة هنا إلا وهى مجموع كائنات اى لا كينونة أصلية بسيطة.

(٢) يعنى أن بعض الفلاسفة ومنهم المشاؤن أهل الوجود بالفعل وبالقوة، (أو الاستعداد) والطبيعيون والكلبيون وضعوا ألفاظا وادعوا أنها لها معانى تبين أسرار الموجودات مع أن تلك الألفاظ مبهمة لا توقظ فى معتبرها غير فكرة الكينونة العامة والسبب.

الكتاب الرابع

فى (الميول)، أو حركات الروح الطبيعية

(الفصل I فقرة I) يظهر لى أن الميول بالنسبة إلى العالم الروحانى هى كالحركة بالنسبة إلى العالم المادى (فقرة II). بما أن الميول الطبيعية للأرواح هى بالتأكيد تأثيرات مستمرة لإرادة الذى خلقها ويبقيها يظهرا لى أن تلك الميول لابد أن تكون مماثلة تماما لميول خالقها ومبقيها. فإذن لا يمكن أن تكون لها غاية أولية غير مجده ولا غاية ثانوية غير إبقاء الأرواح أنفسها وغير ذلك إنما يكون دائما نظر لمن يعطيها الكينونة، (فقرة III) حيث إنه ليس فى الله إلا محبة واحدة على ما يحتمل وهى محبة الخير عامة، ولا يمكننا أن نحب أى شىء إلا بهذه المحبة فإنه لا يمكننا أن نحب إلا ما هو خير، أو ما يظهر لنا أنه خير[1]. ومحبة الخير عامة هى أصل جميع محباتنا الجزئية؛ لأن تلك المحبة هى إرداتنا لا غير. وقد قلت فى محل آخر أن الإرادة ليست إلا تأثيرا مستمرا لصانع الطبيعة حاملا روح الإنسان نحو الخير عامة. وبالتأكيد لا يجب أن يظن أن مقدرتنا على الحب هذه تحصل منا، أو تتوقف علينا فإنه لا يتوقف علينا غير المقدرة على أن تحب مالا يجب أن نحبه؛ لأننا أحرار فيمكننا أن نوجه إلى خيرات جزئية أى إلى خيرات باطلة

---

(١) اصلح مالبرانش هذا القول بعض الإصلاح (فى الفصل من كتابه فى الانفعالات وهو الخامس من البحث عن الحقيقة وفى كتابه فى الأخلاق) حيث فرض أن يحب الإنسان الأشياء بقدر حصتها فى كمالات الله ولكنه لم يصلحه كل الإصلاح فإن جميع الأشياء تبقى مع هذا محبوبة وإن كان حب بعضها قليلا ولا يكون شىء منها مرفوضا. فنظريته خطيرة لأنها ليست مبنية على العدل وينتج منها أن طالب الخير وطالب عكسه يطالبان الله إلا أن طالب عكسه لا يراعى التدريج فى استحقاق الأشياء الحب.

الحب الخير الذى لايزال الله يطبعه فينا مادام يبقينا[1]. وإنى اسمى هنا ميولاً طبيعية من غبر تمييز جميع تأثيرات صانع الطبيعة التى تشترك فيها جميع الأرواح.

(الفصل II فقر II) الإرادة لكونها تتمنى دائما السعادة تمنيا حادا حادثا عن تأثير الطبيعة لا تلفت الذهن إلا نحو الأشياء التى تظهر لنا نافعة وتحدث فينا بعض اللذة. (الفصل X فقرة I) اللذة خير دائما والألم شر دائما ولكن التمتع باللذة ليس مفيدا دائما، بل قد يفيدنا أحيانا أن نقاسى ألما. أقول إن التمتع باللذة لا يفيدد ائما لأنها تصرفنا عن الله لتوصلنا بمخلوق ذليل ويحملنا التلذذ بالمحسوسات على محبة ما ليس سبب سعادتنا الفعلية وأن الله بعد أن يذول اتصال نفسنا بجسمنا سيعاقب لذات المتنعمين الظالمة بالألم لا تنتهى أبدا، وأما تحمل الألم فيكاد يكون دائما مفيدا جدا وإن كان الألم شرا فعلا.

يحوز القول بأن الأبرار والقديسين لولا رجاء الخيرات الموعودة وذوقها المقدم لكانوا أشقى جميع البشر فى هذه الحياة، ولا ريب أن رجاء خير ما إذا كان قويا حيا يقرب هذا الخير إلى روح ويذيقه إياه ويسعده بنوع ما لأن ما يجعلنا سعداء هو ذوق الخير، أى حيازته أى اللذة. (الفصل XI) الذين يريدون التقرب إلى الحقيقة لينوروا بنورها يجب أن يبتدوا بالامتناع عن اللذة وأن يعتنوا بتجنب جميع ما يؤثر فى الروح تأثيرا مرضيا فإنه لابد من سكوت الحواس والانفعالات لسماع كلمة الحقيقة والابتعاد عن العالم واحتقار جميع المحسوسات ضرورى لتكميل الروح وترجيع القلب (إلى الخير).

ثم انتقل مالبرانش إلى قول فى مبادئ المعرفة هو أصل نظرياته فقال: (الفصل XI والفقرة III .445) من اليقين أن العدم، أو الباطل ليس مرئيا أو معقولا. من يرى لا شىء لا يرى ومن يفكر فى لا شىء لا يفكر. يستحيل علينا أن نتلقى، أو ندرك شيئا باطلا كنسبة مساواة بين اثنين وخمسة مثلا، فإن هذه النسبة، أو اى نسبة أخرى غير كائنة يمكن أن يصدق بها ولكن بالتأكيد لا يمكن أن تتلقى، (أو تدرك) لأن العدم لا يرى.[1] ذلك فى

(١) قال أوبرفك انه كان يجب فى الحقيقة أن ينسب مالبرانش خطأ الإنسان وذنبه إلى الله إذ انه جعل الله عز وجل محدث جميع الحوادث فى عالم الأجسام والأرواح أيضا.

الحقيقة أو مبدأ جميع معارفنا. وهنا مبدأ آخر وهو المقبول غالبا من الكارتيسيين وهو أنه يجوز لنا أن نثبت حقا لأى شىء ما نراه محويا فى فكرة ذلك الشىء رؤية واضحة، وهذا المبدأ تابع للمبدإ السابق فإنه لا يصح الا بعد أن نفرض أن الأفكار خالية من التغيير وضرورية والهية، فإنه لو كانت أفكارنا وإدراكاتنا لا غير، أى لو كانت تكييفات أنفسنا مثالية كيف كان يمكننا أن نعرف أن الأشياء تطابق أفكارنا حيث إن الله يفكر ويفعل تبعا لإدراكاته لا لإدراكاتنا وأنه خلق العالم تبعا لأفكاره، أى للمثال modele السرمدى الذى يراه فى ذاته لا تبعا لإدراكاتنا[٢]ينتج من أن العدم ليس مرئيا (معقولا) أن جميع ما يرى voit واضحا من غير واسطة موجودة بالضرورة[٣]. وتنبه لقولى ما يرى بغير واسطة، أو ما يدرك عقلا، فإن الموضوعات التى نرى بغير واسطة[٤] تختلف كثيرا عن التى ترى فى الخارج، بل عن التى يظن أنها ترى فى الخارج فيجوز أن يرى أحد فى الخارج، بل أن يظن أنه يرى موضوعات ليست كائنة رغما عن كون العدم لا يرى،[٥] ولكن من التناقض أن يتأتى لأحد أن يرى بغير واسطة ما ليس كائنا فكان إذن يرى ولا يرى فى ان واحد لأن من يرى العدم (أولا شىء) لا يرى[٦]. (446) وليس العدم مرئيا ولا معقولا فينتج من ذلك أن النفس لا تستطيع أن ترى فى جوهرها ولا فى كيفياتها شيئا (real le) لا نهائيا أى ذلك لامتداد المعقول مثلا[١]الذى نرى واضحا أنه لا نهائى حتى نعلم يقينا أن النفس لن تستقصيه. (447) من البين أنه ليس

---

(١) ظن مالبرانش أيضا انه لا يتلاشى شىء ولا يتكون شىء من العدم. اقر بانه يمكن أن يصدق بما ليس كائنا كما لو كان بعد أن قال إن الذى يفكر فى لا شىء، وكان يليق بنظريته فى العدم أن يقول إن التصديق بما ليس كائنا لا يصدق. والأصح أن الذى يصدق بشىء باطل يظن انه يراه رؤية عقلية كافية الوضوح وهو مخطىء قال إنه يستحيل أن تتلقى أو نرى الباطل (رؤية عقلية) ونسى أن تلك الرؤية لولاها لكان كشف الأخطاء (وعفو الذنوب) محالا فلو لم ير أحد فى وقت ابطال الخطأ الذى رآه صحيح فى وقت آخر لكانت إزالة الباطل والخطأ محالا وإذا أمكنت إزالة الباطل وجب أن يكون هذا الباطل كينونة ما سلبية تستقبل البطلان اى العدم قبل إزالته. لو استحال التلاشى على العموم كانت الحركة مستحيلة ولو كان كل من يرى لا شىء لا يرى كان كل من يمشى ويرى فضاء أمامه ضريرا.

(٢) يعنى لو لم تكن إراكاتنا تلقيا منفعلا عن افكار مثالية هى غير تلك الإدراكات وهى مثل الأشياء المادية، بل كانت إدراكاتنا اصولا بانفسها لما كان يمكننا أن نعرف أن ادراكاتنا هل يتطابق أشياء موجودة بالاستقلال عن ادراكاتنا وهى العالم المادى أولا تطابقها فكانت ادراكاتنا إذن هى عالمنا المدرك المعقول الذى ما كنا ندرك سواه.

(٣) اوضح بيان لضعف هذا المبدأ هو اختلاف مالبرانش وارنو وغيره من الكارتيسيين واعتقادهم بوضوح الأقوال التى كان يرد بها بعضهم على بعض.

(٤) يعنى الأفكار والاله.

(٥) ولكن يظن ان مدركه كائن حقيقى ولو ظهر للعارف انه عدمى كاذب.

(٦) لو صح هذا زال اهم فرق بين اليقظان والنائم وهو أن اليقظان يميز الشى من اللاشىء برؤيته العقلية لا أنه يرى غير الشىء ما كان يتاتى له هذا التمييز بخلاف النائم فهو لا يرى لا شىء ولا يرى شيئا فلا يتاتى له تمييزهما.

لشىء محدود أن يتمثل اللانهاية وأنها لا ترى لا فى ذات نفسها ومن تأثير فاعلية جوهرها وأن اللانهاية ليس لها مثال سابق، أو فكرة مميزة تقوم لها مثالا فينتج من ذلك أننا إذا فكرنا فى اللانهاية فلابد أن تكون ولا ريب أننا نفكر فيها. لا أقول إننا نفهمها أى نحوزها comp ehenaion ولا أن ادراكنا يقيسها ويحيط بها، ومع هذا فندركها ادراكها ما هو إدراك صغير صغرا لا نهائيا بالنسبة إلى حيازتها (أو فهمها) الكامل[٢]. (449) إنى أقضى بإن الله موجود أى بأن الكائن الكامل كمالا لا نهائيا موجود؛ لأنى أدركه والعدم لا يمكن أن يدرك فلا يمكن أن يدرك فلا يمكن إذن أن تدرك اللانهاية فيما هو نهائى.[٣] إلا أن مثل هذه البراهين يمكن أن تسمى شخصية؛ لأنها لا تقنع البشر عامة فاغلبهم حتى اكثرهم علما وإطلاعا لا يريدون أولا يستطيعون أن يعتنوا ببراهين هى وراء الطبيعيات. ولهذا السبب عينه لا يرجى أن يسلم عامة البشر بالبرهان الآتى الدال على أن الحيوانات لا تحس وهو أنها بريئة فلو استطاعت الإحساس لكان مخلوق برىء يقاسى آلما وهو عقوبة ذنب من الذنوب تحت آله عادل عدله لا نهائى وقدير على كل شىء.[٤]

---

(١) لا يرى مالبرانش أن الكينونة من حيث إنها كينونة فقط، بل يعتبرها كينونة من حيث كونها مزيدا لا نهائيا من ذاتها الواحدة أيضا أى من كينوتها، وذلك لأنه زعم أن الكنيونة هى كينونة ما سماه الكمالات الإلهية المخلوقة المديدة اللانهائية.

(٢) يتضح هنا كيف يتخيل مالبرانش غالبا الكينونة البسيطة كبيرة كبرا لا نهائيا ويظن أن تلك اللانهاية يمكن أن تحاوز وتفهم فهما كاملا كما لو كانت تامة إلا أن العقل الإلهى وحده هو الحائز لها. أما قوله (انظر ٣٢٨) باننا ندرك الكائن اللانهائى من كوننا ندرك الكينونة من غير أن نفكر فى أنها هل هى محدودة أم لا نهائية فهو درجة من النور لم يفهم بها مالبرانش إلا لحظة.

(٣) يعنى إذا كان ما يزيد فى اللانهائى عن المحدود مدركا فلابد أن يكون هذا المريد كائنا وإلا ادركنا هذا المريد مع كونه عدما والعدم لا يدرك. وقد اعتبر مالبرانش هذا برهانا على وجود الله إلا أنه نسى أن هذا الإله الذى هو كينونة (بسيطة كانت، أو لا نهائية) قلما يوافق الإله المشار إليه فى تأويل دينه السامى وفى أقواله أخرى لمالبرانش.

(٤) اتبع مالبرانش ديكارت فى زعمه أن الحيوانات هى كالات فلم ير فرقا مهما بين صيحة الحيوان المضروب ونزاع المشرف على الموت وصفير الصفارة أو رنين المفتاح فى القفل.

(الفصل I) سميت ميولاً طبيعية جميع حركات النفس التى تشترك فيها بالعقول الخالصة وبعض الحركات التى للجسم فيها نصيب كبير وإن لم يكن (الجسم) سببها وغايتها إلا تعريضا، وقد فسرت الميول فى الكتاب الاسبق. وأسمى هنا انفعالات جميع الاضطرابات التى تشعر بها النفس طبيعيا بمناسبة حركات شديدة غير اعتيادية للأرواح الحيوانية فتلك الاضطرابات الحسية هى موضوع هذا الكتاب. الانفعالات لا تقبل الانفصال عن الميول والبشر لا يطيقون أى محبة، أو كراهة حسية إلا لكونهم يطيقون محبة وكراه روحانية، ومع هذا رأينا أن نذكر الميول والانفعالات على حدتهما لمنع الخلط. الانفعالات أقوى واحد بكثير من الميول الطبيعية ولها غالبا موضوعات غير موضوعات الميول وهى ناتجة عن أسباب أخرى.

انفعالات النفس تأثرات من صانع الطبيعة تميلنا إلى محبة جسمنا وجميع ما يجوز أن يكون نافعا لبقائه كما أن الميول الطبيعية هى تأثرات من صانع الطبيعة تحملنا خصوصا على محبته بصفة كونه الخير الأسمى وعلى محبة أقربائنا (أى البشر) من غير نسبة إلى الجسم.

السبب الطبيعى، أو الاتفاقى لتلك التأثرات هو حركة الأرواح الحيوانية التى تنشر فى الجسم لتحدث وتبقى فيه هيئة توافق الموضوع المدرك كى يتساع الروح والجسم عند تلك الملاقاة، فإن اردتنا بسبب فعل الله المستمر تتبعها حركات جسمنا الموافقة لإنجازها

وكذلك حركات جسمنا الحادثة فينا على نمط آلى عند رؤية موضوع ما تكون بسبب فعل الله مصحوبة بإنفعال نفسانى يميلنا إلى أن نرى ما يتراى لنا أنه ينفع الجسم. ذلك التأثير الفعال المستمر لإرادة الله فينا هو ما يوصلنا بجزء من المادة إيصالا شديدا، ولوزال تأثير ارادته هذا لحظة لتخلصنا حينئذ من توقفنا على أحوال جسمنا.

(الفصل IV) من البين أن موضوع انفعالاتنا ليس هو خيرنا ويجب علينا أن لا نتبع حركاتها إلا لبقاء حياتنا محفوظة، وكما أن حواسنا تغشنا فيما هى الحقيقة تغشنا انفعالاتنا فيما هو خيرنا، ويجب أن ننقاد للالتذاذ بلطف الله؛ لأنه يرشدنا بالتأكيد إلى محبة الخير الحقيقى ولا يتبعه عتب العقل فى السر كما يتبع هجوم الانفعالات الأعمى ولذتها المبهمة، بل يصحبه دائما فرح سرى، ولا يستطيع الإنسان إيجاد السعادة فى غير الله.

(الفصل V) فمن يحب طبقا لقواعد الفضيلة يحب الله وحده ويحبه فى كل شيء، ويحب الأشياء بقدر حصتها فى جودة الله وكمالاته؛ لأنه يحبها إذن بقدر استحقاقها المحبة وبنفس المحبة التى بها يحب الله نفسه وجميع الأشياء نظرا إلى نفسه.

(الفصل VII) المحبة والكراهة أمان للإنفعالات (الفصل IX) متضادتان ولكن المحبة اولهما واهمهما واكثرهما عموميه (الفصل VII) وهما لا يولدان انفعالات عمومية غير الرغبة والسرور والحزن، والانفعالات الجزئية مركبة من هذه الثلاثة فقط ويزداد الانفعالات تركيبا بقدر ما يزداد عدد الأفكار اللاحقة التى تصاحب فكرة الخير أو الشر الرئيسة المثيرة له، أو بقدر ما يزيد اعتبار ظروف هذا الخير أو الشر.[1]

(الفصل VIII) كما أن حركات الأرواح (الحيوانية) توقظ فى النفس أفكارا ما، كذلك أفكارنا تحث فى دماغنا حركات ما. ولذلك إذا أردنا أن نوقف حركة ما للأرواح مبتدئة فينا فلا يكفى أن نريد انقطاعها، بل يجب أن نستعمل تدبيرا ماهرا adresse وأن نتمثل لأنفسنا أشياء مضادة للأشياء التى تثير تلك الحركة وتبقيها فبهذا تتم إحادة الداء.[2]

---

(١) اخذ مالبرانش عن ديكارت كثيرا مما قاله فى الانفعالات ولم يكتشف فيها شيئا مهما.

(٢) يعنى ان الذى يشعر بيدو الحركة فيه لا يستصوبها عقله سواء، اكانت غضبا، او شهوة، او كراهة، او تكبرا، أو غير ذلك كثيرا ما يتخلص منها إذا استحضر معقول الحلم او السيادة على النفس، او المحبة، أو التواضح، أو تصور تلك الأمور.

ولكن إن لم نرد إلا تحويل حركة للأرواح قد حصل فينا ثوراتها إلى موضوع آخر فلا يجب أن نفكر فى أشياء مضادة لها وإنما يجب أن نفكر فى أشياء مغايرة للتى أحدثتها ولا ريب فى أن هذا يصرف الحركة.[١]

وحيث إن إحادة انفعالاتنا وصرفها يكون كبيرا، أو صغيرا بقدر ما تكبر، أو تصغر حركة الأرواح الحيوانية المصاحبة لأفكارنا الجديدة لابد أن نلاحظ باعتناء ما هى الأفكار التى تحركنا أكثر كى تمثلها أمام خيالنا المفتن عن أشد الظروف، ويجب أن نسعى فى أن نتعود نمط الدفاع المذكور تعودا راسخا حتى لا تثور فى أنفسنا أى حركة مفاجئة.[٢]

إذا عنى الإنسان بتعليقه فكرة الأزل، أو أى فكرة متينة أخرى تعليقا قويا بالحركات الشديدة الغير الاعتيادية الحادثة فيه فلا تحصل فيه تلك الحركات إلا وتوقظ فيه تلك الفكرة وتعطيه إذن سلاحا لمقاومتها[٣]. هذه أمور تبرهنها التجربة وما قيل فى فصل ارتباط الأفكار[٤]فلا يجب أن يظن الإنسان تستحيل عليه مطلقا غلبة قوة انفعالاته بالتدبير الماهر إذا اراد ذلك ارادة قوية.

---

(١) يعنى أن الذى ينتبه دفعه لكونه انقاد لانفعال لا يستصوب بحيث قد بدأت فيه حركته إلى موضوع آخر، مثاله زن يفكر فى اقناع شهوته اقناعاً غير مستقبح، أو يغضب على نفسه العاصية.

(٢) يعنى أن التغلب على انفعال مستقبح يكون أتم بقدر ما تكون الحركة المنوطة بالأفكار المضادة له أشد، فعلى الإنسان أن يراقب نفسه ليعلم ما هى الحركات الانفعالية التى هو اميل إليها ويسهل عليه أحداثها فى نفسه بالتامل فإن علم مثلا انه ودود وقلبه يحن سريعا وجب عليه أن يلتجىء إلى فكره حب الله، أو أبيه أو امه الذين لا يريد معصيتهم كلما وجد فى نفسه انفعالا غير صواب.

(٣) يعنى أن من تعود ذكر الله، أو أفكار عالية عند كل اضطراب شديد تخطر بباله تلك الأفكار عند حدوث الاضطراب وقد يساعده على نفس الاضطراب مضمونها المعنوى.

(٤) الفصل من الكتاب I

الكتاب السادس فى الأسلوب[1]

الجـــزء الأول

(الفصل 9.I) حان لنا أن نبين الطرق إلى معرفة الحقيقة وأن نجعل الروح قويا ماهر بقدر الامكان حتى يسير فى تلك الطرق من غير أن يتعب هدرا، أو يضل. (10) وينبغى أن نتذكر أولا القاعدة (11) الموضوعة فى إبتداء الكتاب الأول، لأنها أساس جميع ما سنقوله فيما بعد وهى أن لا نسلم تماما إلا بالقضايا التى تظهر لنا واضحة حقيقية إلى حد انه لا يمكننا أن نابى التسليم بها إلا ونشعر بألم داخلى وبأعتاب من سر العقل أى أن نشعر بأننا كنا نستعمل حريتنا استعمالا سيئا لو لم نرد قبولها. (12) افكار جميع الأشياء حاضرة روحنا دائما حتى فى زمن لا نعتبرها ولا نبالى بها فيه فإن قصدنا أن نحافظ على وضوح جميع ادراكاتنا كفانا أن نطلب طرقا نزيد بها روحنا مبالاة (أى مراقبة) واتساعا. قد تكثر نسب الموضوعات التى نعتبرها وتزيد عن عدد النسب التى يمكننا اكتشافها بلحظة واحدة وبحملة واحدة من جد الروح فنحتاج إذن إلى بعض قواعد نستعين بها لنكشف نسب الأشياء التى نعتبرها جميعها ولنراها بوضوح تام. سنقسم إذن هذا الكتاب السادس إلى جزئين نذكر فى أولهما الوسائل التى يمكن أن يستعين بها الروح ليصير أكثرها مبالاة، (أو مراقبة) وامتدادا ونذكر فى ثانيهما القواعد التى يجب اتباعها فى البحث عن الحقائق لضبط الحكم ومنع الخطأ.

---

(١) هذا الكتاب هو توسيع كتاب ديكارت المسمى بالمقالة فى الاسلوب ويشمل أيضا بعض المبادئ الخاصة بمالبرانش.

(الفصل 14.II) لا يترتب الخطأ كما قلنا مرارا إلا على رضاء عاجل لإرادة مهملة تركن إلى شبهة الحقيقة ولا تحافظ على حريتها بقدر استطاعتها. فلابد إذن أن نبحث عن وسائل تمنع إبهام ونقصان إدراكاتنا. حيث إنه لا يوجد شيء يجعل إدراكاتنا أوضح وابين من تحديث المبالاة يجب أن نسعى إلى الطرق التى تزيدنا مبالاة. (15) أسباب تكييفات النفس ثلاثة الحواس والخيال والانفعالات، ويعرف كل إنسان بالتجربة أن اللذات والآلام وجميع الإحساسات إذا قويت قليلا والخيالات إذا اشتدت والانفعالات إذا عظمت شاغلت الروح كثيرا حتى إنه لا يستطيع المراقبة attention أثناء تأثير (16) تلك الأشياء عليه، لأنها تملأ سعة capacite ادراكه كلها أى قدرته الإدراكية[١]. نستنتج من هذا نتيجة مهمة وهى أن كل من يريد الإقبال الصحيح على البحث عن الحقيقة لابد أن يتجنب بالاعتناء وبقدر إمكانه جميع الإحساسات القوية المفرطة كالأصوات الشديدة والنون الحاد واللذة والألم وأمثال ذلك وأن يحافظ دائما على طهارة خياله (الفصل 19.Iil) أى على كون دماغه خالية من آثار عميقة تربطه بالمحسوسات (الفصل 16.II) فتقلق الروح وتشتته فى كل وقت ثم لابد أن يوقف على الأخص حركات الانفعالات؛ لأنها تؤثر تأثيرا شديدا فى الجسم والنفس حتى أن الروح يعجز غالبا عن التفكير فى غير الموضوعات التى تهيج انفعالاته. ولكن حيث إن النفس لا تستطيع الخلو من الانفعالات والشعور وسائر التكييفات الخاصة ينبغى أن تستخرج من نفس تلك التكييفات وسائل تساعدها فى مزيد المبالاة. إلا أن الاستفادة من تلك الوسائل تقتضى تدبيرا حسنا وحذرا كثيرا ويجب أن يقدر الإنسان جيدا حاجته إليها وأن لا يستعملها إلا بقدر الضرورة. (الفصل III) الانفعالات المفيد استعمالها للحث على طلب الحقيقة هى المقوية والمشجعة على تغلب الصعوبة المانعة من ارشاد المبالاة فمنها الحسنة ومنها السيئة، فالحسنة هى مثلا (17) الرغبة فى اكتشاف الحقيقة واكتساب نور الهدى ونفع الغير وامثال ذلك والسيئة الخطيرة مثل الرغبة فى الجاه ونيل المناصب والارتفاع فوق امثالنا وبعض الانفعالات الأخرى هى أكثر فساداً ولا داعى لذكرها. الميل إلى الجاه يمكن أن يتعلق بغاية حسنة إذ يمكن أن يستعمل الإنسان صيته خادما لمجد الناس

(١) يعنى ان المبالاة إذا كانت مركوزة فى محسوس، او خيال، او انفعال شديد فلما تستطيع ان تنتقل إلى موضوع آخر فكانها مقيدة.

ومنفعتهم فريما جاز لبعض الأفراد استعمال ذلك الانفعال فى بعض المناسبات ليستعين بها على جعل الروح أكثر مبالاة (أو أرقب)، ولكن لابد فى ذلك من الحذر الكثير حتى لا تستعمل تلك العواطف إلا إذا كانت الانفعالات الموافقة للعقل المذكورة آنفا غير كافية وكلفنا الواجب الاشتغال بموضوعات نميل عنها فإنها الانفعال المذكور خطير جدا للسريرة (18) وكثيرا ما يبعثنا على طلب علوم باطلة زهوها أكبر من منفعتها وحقيقتها ثم أنه يصعب تهدئته فربما انخدع به الإنسان وقوى فى نفسه الكبر المفسد للقلب والمظلب للروح. (22) ثم يجوز أن نلبس الحقائق التى نريد أن نفهمها، أو أن نعلمها بشىء من المحسوسات حتى يعكف على الحقائق مفيدة الروح المحب للمحسوس والذى لا يجذب بسهولة إلا بما يرضى الحواس. (21) فلابد ان نحذر جدا الا نلبس الموضوعات التى نريد اعتبارها أو، إبدائها للغير بمظاهر محسوسة كثيرة حتى لا يكون اهتمام الروح بها أكبر من اهتمامه بالحقيقة فإن هذا نقيضه من أعظم النقائض ومن أكثرها وقوعا.[1] (الفصل IV .34) والهندسة مفيدة جداً فى اجتذاب مبالاة الروح إلى أشياء يراد اكتشاف نسبها (35)؛ لأن الهندسة تمكن الروح من تدبير خياله (37) تعلقها بالخيال أكبر من تعليقها بالحواس ولو كانت الخطوط هى أشياء محسوسة. تلك هى الوسائل العامة التى بها يمكن أن يجعل الروح أكثر مراقبة. لا أعرف سواها إلا إرادة المبالاة التى لا أذكرها إذ يفرض أن كل من يتعلم يريد أن يعكف بمبالاته على ما يتعلمه[2]. ومع هذا فهناك بعض الوسائل الخاصة بإفراد الناس مثل بعض المشروبات والمأكولات والأماكن والهيئات الجسمانية التى ينبغى أن يعرفها كل فرد بتجاربه.

(الفصل V .38) (أما مسألة) الوسائل إلى ازدياد امتداد الروح وقابليته أو حيازته فأقول فيها إن نفس هى كأنها مقدار معين من الفكر، أو حصة Portion منه فلها حدود لا يمكنها تجاوزها. (39) ليس مقدار الأفكار اكبر فى النفس حينما تفكر فى جملة موضوعات من

---

(١) يشير هنا مالبرانش إلى نقصان يقع فيه غالبا أهل التجربة الإحساسيون لاسيما فى أساليب ترتيبتهم التى يتخذعون بها فيظنون انهم يزيدون ميلا إلى العلوم بالتفاتهم إلى كثرة التجارب الحسية والمظاهر والحال انهم يزيدون تعلقا بالمظاهر وعبادة للمادة بالتفاتهم إلى العلم.

(٢) لم يذكر مالبرانش تربية الإرادة والتمود على جمع الفكر وكانه صعب عليه أن يتكلم فى تربية الإرادة من غير أن يفرض قد انها قد تكون ضعيفة خلفه ولكن ما امكنه ان يفرض ذلك؛ لأن هذا الفرض يعطل بعض مبادئه الأخلاقية المستندة إلى عقائده الدينية (انظر فيما بعد صيحفة ٦٢).

مقدارها عندها تفكر فى موضوع واحد فقط؛ لأنها إذا فكرت فى موضوع واحد كان إدراكها له دائما أوضح بكثير من إدراكها عندما تعكف على موضوعات عديدة(١). مقدار شعورى عندما ارى موضوعا محسوسا قريبا إلى عينى وأراقبه بالاعتناء يساوى، أو يفوق مقداره عندما ارى أرضا واسعا انظر إليها بطرف فاتر ومن غير تحديق المبالاة فيعادل بيان شعورى بالموضوع القريب امتداد شعورى المبهم بالأشياء المتعددة التى أراها فى أرض واسعة من دون تحديق نظرى. كذلك رؤية الروح (العقلية) لموضوع واحد قد تشتد وتتجلى حتى إنها تشمل مقدار فى الأفكار يساوى، أو يفوق أحيانا مقدار الأفكار المحوية فى رؤية النسب التى بين جملة أشياء. (40) فكرة اللانهاية فكرة عمومية لا تقبل الانفصال عن الروح وهى تملأ قابليته كلها فى الوقت الذى لا يفكر فيه فى مخصوص. (41) حضور تلك الفكرة الروح حالما يظهر لنا أننا لا نفكر فى شىء من الأشياء المخصوصة، فلو لم يمكن الامر هكذا كان يسهل علينا التفكير فيما نريد عند شده عكوفنا على حقيقة جزئية بقدر ما يسهل عند عدم عكوفنا على أى شىء وهذا مخالف للتجربة(٢). نزيد تفكير فى الكائن العام اللانهائى حينما نقل تفكيرا فى الكائنات المفردة المحدودة. كيفما كان يظهر لى أنه لايمكننا أن نزيد امتداد الروح وقابليته الحائزة بأن نجعل مقدار شيئيته أكبر مما هو طبيعيا كما لو نفخناه ولكن يتأتى لنا أن نزيده بان نوفر ما له بحسن التدبير وهذا يتم جيدا بواسطة علم الحساب والجبر فان هذين العلمين يعلمنا الطريق إلى اجمال الافكار وتنظيمها حتى ان الروح مع قلة امتداده يستطيع بمساعدتهما اكتشاف حقائق كثيرة التركيب وأشياء تظهر خارجة عن محيط الفهم لاول لحظة. ليست الحقيقة غير نسبة شيئية اما نسبة مساواة، أو نسبة عدم مساواة.(٣)

---

(١) يعنى ان الروح مثل نور يزيد اشتدادا بمقدار ما يقل امتدادا، او العكس بالعكس. قارن هذا الكلام بكلام برونو (فى كتاب الصور والآيات والأفكار) فى الأحد واشتداده فى كل وامتداده اللانهائى فى الأماكن.

(٢) يعنى ان الخلو من الأفكار هو الامتلاء بفكرة الله التى ظنها فكرة اللانهاية ومحل جميع الأفكار وانه يسهل على من خلا فكره من الأفكار ان يلفته إلى اى فكر من الأفكار لأن فكرة محلول عن جميع الأفكار اما الذى يفكر فى شىء معين فسهولة انتقال الفكر اقل عنده إذ لابد ان يحل أولا قيد فكره بموضوعه الخاص حتى يتجرد ويقيده بعدئذ بفكرة أخرى.

(٣) لو صح ان الحقيقة هى نسبة مساواة لكانت حقيقة الشىء مساواته نفسه لا كونه ذات نفسه، فلو قال قائل هذا هو فلان حقا الكان الثبت مساواة بين فلان وذات نفسه (اى ذات فلان) لا هوية على مقتضى تعريف مالبرانش للحقيقة.

ليس البطلان غير انكار الحقيقة، أو هو نسبة باطلة خيالية، الحقيقة هى ما هو كائن. البطلان ليس كائنا، أو ان شئتم فهو ما ليس كائنا. لايخطى أبداً من يرى (بالعقل) النسب الكائنة ويخطى دائما من يحكم بأنه يرى نسبا مع أن تلك النسب ليست كائنة فانه يرى اذن الباطل أى يرى ما ليس كائنا، بل لا يرى فان العدم ليس مرئيا والباطل نسبة ليست كائنة[١]. (42) ليست الحقائق الا نسبا ومعرفة الحقائق هى معرفة النسب. (ثم فسر مالبرانش) كيف تجمل الرياضيات نسب الكمية وقال فى أول هذا التفسير (45) انه لايوجد ما هو كبير لنفسه par soi -meme ومن غير نسبة إلى شىءآخر الا اللانهائية أو الاحدية.[٢]

---

(١) قارن هذا بما قاله فى الكتاب الخامس صحيفة ٤٤٥ لترى كيف يتناقض كلام مالبرانش فى نقطة ماهية العدم هذه التى جعلها اساسا للمعرفة، فانكر على العدم ماهية مع ذكره له كفضولى يقول إنى ساكت ثم يؤكد انه ساكت.

(٢) هذا خطأ رياضى أصلى لم يقع فيها افلاطون وهو اعتبار الأحدية لا نهائية كما لو أمكن تقسيمها (بغير تناقض) وهذا الخطأ هى ايضا أصل خطئه فى اللاهوت.

الجـزء الثـانـــى

(الفصل 47.I) واذ قد بينا الوسائل التى بها يجعل الروح أكثر مراقبة واتساعا وهى الطريق الوحيد لتكميله وجعله أنور وأنفذ حان لنا النظر فى القواعد الضرورية لحل جميع المسائل.(48) مبدأ تلك القواعد جميعها هو أن تحافظ على البيان فى كل تعلل حتى نكتشف الحقيقة من غير أن نخشى الخطأ. تنتج من هذا المبدإ القاعدة الأولى الخاصة بموضوع ابحاثنا، وهى أنه لا يجب أن نستعمل التعلل الا فى الامور التى ندرك لها افكار واضحة، وبالتالى ان نبدأ دائما بالنظر فى أبسط الامور وأسهلها وان نطيل النظر فيها كثيرا قبل أن نشرع فى البحث فيما هو اكثر تركيبا وصعوبة. تتوقف ايضا على المبدإ المذكور سابقا القواعد فى نمط حل المسائل، فأول تلك القواعد انه لابد أن ندرك ادراكا بينا مادة المسألة التى نريد حلها وان نكون قد ادركنا افكار موضوعاتها بوضوح كاف لنتمكن من مقارنة تلك الافكار وتحقيق نسبها المطلوبة. فإن لم نستطع تحقيق نسب الاشياء بمقارنتها بدون واسطة فالقاعدة الثانية: وهى أن نكتشف بجهود الروح فكرة، أو بعض الافكار الممكن قياسها على المطلوب والمعطى معا حتى تكون واسطة إلى ادراك النسب المطلوبة. ثم كلما كانت المسائل صعبة واحتاجت إلى بحث طويل فالقاعدة الثالثة وهى ان نعتنى بحذف جميع الامور التى لايقتضيها النظر لاجل اكتشاف المطلوب. وبعد ان نلخص المسألة فى أوجز نقطها تكون القاعدة الرابعة وهى أن نقسم

موضوع تاملنا وأن ننظر فى اقسامه قسما قسما (49) بترتيبها الطبيعى أى بأن نعتبر أولا ماهو ابسط وبعد تحقيق البسيط نعتبر المركب. القاعدة الخامسة أو نلخص الافكار ثم نرتبها فى خيالنا، أو نكتبها حتى لا تملأ حيازة روحنا. وهذه القاعدة مفيدة دائما ولكنها ليست ضرورتها تامة الا فى المسائل الصعبة جداً التى تقتضى امتدادا فكريا عظيما، لان الانسان لايمد روحه الا بان يوجز افكاره.[١]

(الفصل II) وقد أيد مالبرانش قواعده المذكورة بأمثال مأخوذة عن الفلاسفة وفسر اثناء هذا نظريته فى الاسباب الاتفاقية المشار إليها فى جملة مواضع سابقة فقال:

(الفصلII 61) لا يوجد الا سبب حقيقى واحد، لانه لايوجد الا اله حقيقى واحد وليست طبيعة، أو قوة كل شىء من الاشياء الا ارادة الله وليست الاسباب الطبيعية أسبابا حقيقية ولكنها اسباب بالمناسبة أو اتفاقية فقط[٢]. (62) فليس هناك روح مخلوق يستطيع ان يحرك أى جسم بصفة كونه السبب الحقيقى، أو الاهم كما انه لايستطيع أى جسم تحريك نفسه. فليس للاجسام أقل فاعلية فاذا تحركت كره مثلا وصدمت كرة أخرى وحركتها فهى لاتعدى إليها شيئا تحوزه، لانها لاتحوز فى نفسها القوة التى عدتها إلى الثانية، ومع هذا فالفكرة سبب طبيعى للحركة التى تعديها وليس السبب الطبيعى سببا شيئيا وحقيقيا وانما هو سبب اتفاقى ، أو بالمناسبة، (63)اراد الله نواميس تبعا لها تتعدى الحركات عند تلافى الاجسام. وكذلك الارواح لاتستطيع ان تعرف شيئا ان لم يراها الله ولا ان تحس بشىء ان لم يكيفها ولا أن تريد شيئا ان لم يحركها نحو الخير على العموم اى نحوه. هم لايحركون أنفسهم نحو الخير العام وانما الله يحركهم وهم يتبعون ذلك التأثير باختيار حر تماما الحرية طبقا لناموس الله، أو يوجهون التأثير إلى خيرات باطلة طبقا لناموس اللحم (اى الجسم)، ولكن لايمكن أن يوجهوه إلا (64) برؤيتهم الخير فيما انهم لايستطيعون الا ما يفعلهم fait faire الله فلايمكنهم أن يحبوا غير الخير. اننا اناسا لا يعرفون أن لهم أروحا واعصابا وعضلات بها يحركون أذرعهم وربما فعلوا ذلك باكثر مهارة وسهولة من أعلم الناس بتشريح الاعضاء، يتضح إذن الله

---

(١) يعنى ان الإنسان يمد إدراكه بإيجاز مدركه؛ لأن للروح امتداد معينا هو مجاله الإدراكى.

(٢) انظر فى صحيفة ٤٥٢ مراده بالنتائج الطبيعية.

الناس يريدون أن يحركوا اذرعهم ولكن لايستطيع هذا التحريك ولايعرف كيف يتم الا الله[1]. السبب الحقيقى هو الذى يلاحظ الروح بينه وبين نتيجته (64) صلة liaison ضرورية، مع انه ليس هناك الا كائن واحد يلاحظ الروح صلة ضرورية بين ارادته ونتائجها وهو الكائن الكامل كمالا لا نهائيا (67) لايجب ان تتخيل أن ما يسبق نتيجة هو سببها الحقيقى.

(186) ثم ختم مالبرانش كتابه السادس الاخير من البحث عن الحقيقة بقوله إن الطريق الطبيعى المذكور فى هذا الكتاب للبحث هو متعب جدا وان اوجز طريق وأرشده لاكتشاف الحقيقة هو أن نتحد بالله باطهر نمط وأكمله وهو أن نعيش عيشة موافقة للدين المسيحى.

التوضيحات

تكرر التوضيحات كثيرا مما فى كتاب البحث ولكن فيها بعض الفقر المفيدة لايضاح أقوال الكتاب المذكور وهى الآتية.

(التوضيح 298.III) كلمة الفكرة ذات معان مختلفة فقد عبرت بها أحيانا عن جميع ما يمثل للروح موضوعا ما تمثيلا واضحا كان، أو مبهما ثم عبرت بها تعبيرا عاما عن جميع موضوعات الروح التى هى ذلك من دون واسطة ولكنى استعملت ايضا ذلك اللفظ فى معناه الادق الاخص فعبرت به عما يقوم للروح مثالا للاشياء، أو يستحضرها له واضحا جدا حتى يمكنه أن يرى بلحظة واحدة ماهى الكيفيات الخاصة بذلك الموضوع. بناء على هذا الاستعمال المختلف قلت احيانا أن عندنا فكرة للنفس وأحيانا انكرت ذلك.[2] (299) إلا أن المعانى تظهر من سياق الكلام.[3]

---

(١) يعنى أن الفعل الصحيح هو دائما بالمعرفة بل المعرفة تسبقه، فالجاهل لا يكون هو الفاعل الصحيح لفعله. ومنشا هذا القول هو رأى البعض اليونان أن العقل بما يعقل الكثرة هو ذات الإله الفاعل.

(٢) انظر صحيفة ٢٢٧.

(٣) يتضح فى هذه النقطة تأثير الكاتب الأديب المتساهل ف بدقة التعبير فى الفيلسوف، ولا ريب فى أن اعتناءه بجمال اسلوبه كتابته اكسب مالبرانش مقاما بين الكتاب المؤثرين ولكنه لم يكن ليساعده فى توضح مذهبه.

(التوضيح 304.VI) قلت[1] انه يصعب جدا أن نبرهن على وجود الاجسام (وذلك (310) انه ليس وجود الاجسام فى الخارج ضروريا لحدوث حركات فى دماغنا ثم أن النوم والانفعالات والجنون تحدث حركات فى الدماغ من غير ان تشترك الاجسام الخارجية فى هذه الاحداث . (311) أن العقل الذى يرينا افكار جميع الاشياء لو شاء ان يتلاهى بان يخيل لنا وجود اجسام وحضورها مع عدم وجود اجسام البتة لهان عليه ذلك بلاشك. لايجب ان نصدق بشىء فى الامور الفلسفية الا اذا اضطرنا إليه البيان ويجب ان نستعمل حريتنا بقدر استطاعتنا وان لاتكون احكامنا اكثر امتدادا من ادراكاتنا، فلنحكم اذن عندما نرى اجساما باننا نراها فقط (312) وبان تلك الاجسام المرئية، أو المعقولة[2]موجودة فى الحال، فلماذا نحكم حكما جازما بوجود عالم مادى فى الخارج مماثل للعالم المعقول الذى نراه؟ (313) نعم إن فينا ميلا شديدا إلى التصديق بأجسام محيطة بنا وأنا أوافق ديكارت فى ذلك ولكن هذا الميل كان طبيعيا لا يضطرنا إلى التصديق بواسطة البيان وإنما يميلنا إليه بواسطة التأثير الحسى فقط ولو كنا نسترشد التأثير الحسى لأخطانا غالبا. (312) ولا جل أن نقنع قناعة تامة بأن هناك أجساما لا يكفى البرهان على (313) إن هناك آلها وأن الله لا يغش، بل لابد أن يبين الله اكد لنا خلق الأجسام فعلا وهذا لا أراه مبنيا فى كتب ديكارت. (315) حقيقة لا يمكن أن يقنعنا بوجود الأجسام فعلا إلا إيمان. (319) والواقع أننا نعرف من ظاهر الكتب المقدسة ومن ظواهر المعجزات أن الله خلق سماء وأرضا وأمثال ذلك من الحقائق التى يفرض فيها وجود عالم مخلوق.

(التوضيح 369. X) ثم أبان ما لبرانش رأيه فى طبيعة الأفكار وفى كونها كيف ترى فى الله جميع الأشياء والحقائق والنواميس السرمدية فقال (373): إذا صح أن العقل الذى يشترك فيه جميع البشر مع انصبائهم فيه كلى وأنه لا نهائى وغير متغير وضرورى تحقق أنه لا يختلف من عقل الله عينه فإنه لا يشمل فى ذات نفسه عقلا عاما لا نهائيا

(١) انظر صحيفة ٨٥.

(٢) يريد بالمرئى والمعقول هنا شيئا واحدا واللفظان مترادفان غالبا عند مالبرانش إذ المعقول هو أول موضوع الإدراك لديه عند الإحساس.

إلا الكائن الكلى اللانهائى[1]. جميع المخلوقات هى كائنات جزئية فليس إذن العقل الكلى مخلوقا. (374) لا يستطيع الله أن يفعل شيئا إلا طبقا لذلك العقل فالله متوقف على العقل بهذا المعنى ولابد أن يستشيره ويتبع نصيحته، والحال أن الله لا يستشير لا ذات نفسه فليس إذن هذا العقل مميزا عنه وهو قديم معه وواحد الجوهر معه. (376) لا ترى الحقائق القديمة، أو السرمدية الغير المتغيرة الضرورية إلا فى حكمة الله. لا يمكن أن يرى فى غير تلك الحكمة النظام الذى يضطر الله نفسه إلى اتباعه[٢]. (378) لا ريب أن الله يشمل فى ذات نفسه (379) عقليا كمالات جميع الكائنات التى خلقها، أو يمكنه خلقها[٣] وأن تلك الكمالات المعقولة هى التى بها يعرف ذات جميع الأشياء كما أنه يعرف وجودها من ارادتها، والحال أن تلك الكمالات هى أيضا موضوع بدون واسطة للروح الإنسانى.[٤] من الواضح أن الكمالات التى فى الله، وهى مثل الكائنات المخلوقة، أو الممكنة، ليست كلها متساوية لأن مثل الأجسام لا تعادل فى الشرف (380) مثل الأرواح بل منها ما هو أكمل من بعض إلى ما لا نهاية. هذا يدرك بينا ومن غير تعب ولو صعب علينا كثيرا[٥] أن نوفق بين بساطة الكائن الالهى واختلاف تلك الأفكار المعقولة التى تشملها فى حكمته. يحب الله نفسه حبا (381) ضروريا وحبه لمثل أكمل الأشياء التى فيه هو أكبر من حبه لمثل أو كان منها أقل كمالا. (382) ليس لله ناموس (383) غير حكمته وحبه

---

(١) ننبه هنا على ان كلمة عقل هذه بالفرنسى يعنى بها ايضا الحكمة والسببية وأن مالبرانش يسميه أيضا ابن الله وحكمته وكلمته (٢٣١ توضيحات) وهو شبيه كما يرى بالابن البكر للأب الخير الأفلاطونى (انظر الفقرة ١٨ من الكتاب السادس من السياسات ٩، ١٠، ١١ من طيماوس لأفلاطون) إلا ان مالبرانش وحده بفكرة اللانهاية التى اشتد تاثيرها فيه وفى ديكارت بكونهما رياضيين بعد أن أولع بها جيوردانو برونو عند ذكر العوالم اللانهائية وازالا كوبر نيقوس وكاليلاى حدود حيز العالم الأرسطوطالى. وحد مالبرانش بين الأب والعقل طبقا للعقيدة المسيحية ولم يعتبر بينهما ذلك الفرق الذى وضمه افلاطون بين الخير والعقل والذى وضحه أفلاطين.

(٢) يعنى ان النتائج العددية والهندسية الضرورية المجبرة للأجسام ولحركاتها مثلا إذا رآها المهندس فلا يمكن أن يراها فى غير حكمة الله.

(٣) ينتج هذا تاريخيا من قول افلاطون راى (الصانع) أن جميع الأفكار التى يدركها العقل فيها هو حى ستحوى فى العالم (طيماوس ١٥) الذى أوله افلاطوين بأن العقل ينظر المعقولات فى ذات نفسه لا خارجا عنه (انظر كلام أفوطين فى الصادر الأول أول العقل).

(٤) لروح كل إنسان على ما يتوهم مالبرانش.

(٥) تضح ان مالبرانش لم يوفق هنا بين عمل عقله وقاعدته الأولى التى جعلها مبدأ المعرفة ولو وفق بينه وبين اعتقاده (انظر صحيفة كتاب ١)، ولعله خشى لو رفع الكائن البسيط فوق العقل وفوق أفكاره مثل افلوطين أن يفارق شيئا من عقيدته.

الضروري لها فيتضح من ذلك أن جميع النواميس الإلهية لابد أن تتبع حكمته وحبه[١].
(389) من خواص اللانهائي كونه واحدا وكونه جميع الأشياء في أن واحد كأنه مركب من كمالات لا نهاية لهاوبسيط إلى درجة أن كل الكمال من كمالاته يشمل جميع الكمالات الأخرى من غير أن يكون بينها أي تمييز شيء فإن كل كمال من الكمالات الإلهية لا نهائي فكل كمال هو إذن الكائن الإلهي كله[٢] فيشمل إذن في ذات نفسه الأجسام على نمط عقلي ويرى ذواتها أي أفكارها في حكمته ويرى وجودها في حبه أي في ارادته. (390) ليس الكائن اللانهائي ذا كيفيات[٣] وليست أفكار الله لمخلوقاته إلا ذاته من حيث إن تلك الذات تقبل أن يكون (لشيء ما) فيها حصة أي أي تماثل مماثلة ناقصة فإن الله يشمل في ذات نفسه كل ما يوجد في المخلوقات من الكمال ولكنه يشمله على نمط إلهي لا نهائي فهو واحد وهو الكل. (393) يشمل الله في ذات نفسه (الإلهية). ليس من اللازم أن توجد في الله أجسام محسوسة، أو أن توجد في الامتداد المعقول أشكال شيئية حاضرة فعلا حتى ترى تلك الأجسام في الله، أو حتى يراها الله في ذات نفسه، بل يكفي أن يكون جوهره قابلا، لأن يدرك بطرق مختلفة بصفة كونه قابلا، لأن ينال منه المخلوق الجسماني حصة (بمماثلته الناقصة له). (394) لا يجب أن نتخيل بين العالم المادي المحسوس والمعقول صلة تقتضي وجود شمس أو فرس، أو شجرة معقولة مثالا لتقود لنا مثلا لشمس في فرس، أو شجرة. (395) لم أدع في الله أفكار خاصة معينة تقود أمثالا لكل جسم بانفراده بحيث إننا نرى هذه الفكرة كلما رأينا هذا الجسم وإنما أقول إننا نرى جميع الأشياء في الله لكون جوهره فعالا ونرى بالخصوص المحسوسات بأن الله يخصص الامتداد المعقول بروحنا (أي يوفقها به) بالف طريق مختلف فيشمل الامتداد المعقول

---

(١) اعتبر مالبرانش الحب مرادفا للإرادة واعتقد أن الإرادة أمرة وانها أصل كل ناموس. يظهر انه اراد ان يوفق تاويل الكنيسة المسيحي بتوحيده بين الحب والإرادة والحكمة، لأن الروح القدس هو في الكنيسة روح حب متحد بالعقل وبالخالق، فهذا الراي في الحب ليس افلاطونيا بل الحب عند أفلاطون جني، أو اله ثانوي يرفع الإنسان إلى علويات الجمال ومشاهدة النواميس.

(٢) هذا تاويل لقول أفلوطين ان الآلهة الكثيرة هي اله واحد وكل واحد منها هو الاخر ايضا (انظر كلام افلوطين في الصادر الأول) إلا ان مالبرانش ادخل اللانهاية في الآله ووافق المسيحين القائلين أن الاله هو كله حب لا نهائي وكله عدل النهائي.

(٣) يعني (طبقا لما قاله في التوضيحات ٤١١) ليست اجزاء له بينها نسب.

جميع كمالات الأجسام، أو نقول جميع تغايراتها بسبب الاحساسات المختلفة التى تفيضها النفس على الأفكار المؤثرة فيها بمناسبة تلك الأجسام.[١]

ثم قال (توضيح XII 411) بضع ألفاظ مهمة فى تفسير ما يعنيه بأنماط الوجود وهى: أعنى بالكينونة ما هو مطلق أى ما يمكن أن يدرك بانفراد، ومن غير نسبة إلى شىء آخر، أعنى بانماط الكينونة manieres d'etre ما هو نسبى أى ما لا يمكن إدراكه بالانفراد، وهذه الأنماط نوعان الأول تترتب على نسب أجزاء كل مجموعى إلى أحد أجزاء هذا الكل بعينه والثانى: انماط تترتب على نسبة شىء إلى شىء آخر ليس جزءا من الكل الذى منه الشىء الأول. استدارة الشمع مثلا هى نمط كينونة من النوع الأول فإنها مرتبة على مساواة أبعاد جميع أجزاء سطح الشمع لجزئه المركزى وأما حركة الشمع، أو وضعه فهو نمط كينونة من النوع الثانى. يرجع جميع ما هو معقول إلى كائنات وأنماط كينونة.[٢]

وأشار (توضيح XV 452) إلى ما يريده بالأمور الطبيعية والفائقة الطبيعية فقال: التمييز (بين الطبيعى وما فوق الطبيعة) مقبول من الإلهين إذا أرادوا بالنتائج effets أو الحوادث الطبيعية ما هى تابعة للنواميس العامة التى وضعها الله للحدوث production ولبقاء جميع الأشياء وأرادوا بالنتائج، أو الحوادث الفائقة الطبيعة ما ليست متوقفة على تلك التواميس.

(١) يعنى على مايظهر أن الامتداد المعقول هو غير منقسم بالنسبة إى ما يدرك فكرته اللانهائية وان الروح الانسانى لكونه محدودا يدرك كل محسوس فى جزء من الامتداد المحسوس اى فى الدماغ ولا يرى (أو لا يريه الله) الامتداد من كل الجهات الست، بل من زاوية، فلو كان الروح غير مقيد بجزء من المكان (اى غير محدود به) وكان فى كل مكان (مثل مدرك المكان فى اصله) لما راى الامتداد تحت اى زاوية من الزوايا جميعها معا ولما ادرك الاهتزاز النووى وغيره فى دماغه ادراكا جزئيا مميز اللالوان ولسائر تميزاته. تقييد الروح بامتداد دماغى محدود يجعله قابلا لبعض الاحساسات دون الآخر بمناسبة اى ينفعل لبعض الاهتزازات ومنها الالوان والملموسات التى يتكيف بادراكها الروح الانسانى فينسب الى الخارج الالوان والملموسات التى تكيفه فائضا بها على فكرة الامتداد التى يراها فى الله وبهذا الطريق توجد افكار الامتداد العديد فى الامتداد المعقول الواحد (الذى وحده مالبرانش بالجسم).

(٢) يفهم من هذا أن كيفيات النفس هى انماط كينونتها كما قاله فى صحيفة فى الكتاب فى الحواس. إلا أنه قال: إن الروح بسيط لا اجزاء له ولو اعتبرت فيه مقدرات (انظر ٢٠ كتاب الحواس) فكيف توجد فيه انماط كيونة انكر الكيفيات على الله (٢٩٠ توضيحات) والاجزاء ولكنه اثبتها لروح الانسان. قال إن المعقول يرجع إلى كائنات وانماط كينونة (أى نسب) فاذن ليست أفكاره مفهومة ان لم تكن انماط كينونة الهة أى كيفيانه.

هذا الكتاب جزآن الجزء الأول: يثبت أن الفضيلة مرتبة على محبة النظام، أو الترتيب l'ordre الدائم الغير المتغير للعالم الكلى صارت (هذه المحبة) ملكة حاكمة فى الأعمال وقوة الروح وحريته هما الشرطان الأولان الجوهريان للفضيلة. ثم ذكر مالبرانش الأسباب الاتفاقية لتربية وتنوير العقل والوسائل إلى نيل الهيئة النفسانية التى لابد منها لاكتساب المحبة المذكورة والأسباب الاتفاقية المخالفة للطف الإلهى التى ينبغى الاحتراس منها والجزء الثانى: يحتوى على تفصيل الفضائل.

الحقيقة اوالنظام هى جملة نسب شيئية ثابتة ضرورية للمقدار والكمال يتضمنها جوهر العقل الإلهى، (أو الكلمة) وعلم العالم بتلك النسب وعلم الله واحد والذى يرتب محبته تبعا لتلك النسب يقوم بعين الناموس الذى يقوم الله به فيوجد إذن إتفاق روحانى وارادى بينه وبين الله وهو يتشبه بالله بقدر ما يمكنه ذلك.

الإنسان كائن عاقل فإذن لا يمكن أن تترتب فضيلته، أو كماله إلى على محبة العقل أى محبة النظام ولأنهم فى ذلك معرفة الحقائق النظرية، أو نسب المقادر التى لا تؤثصر فى واجباتنا، أو تؤثر فيها قليلا كما تهم معرفة ومحبة نسب الكمال أو الحقائق العملية التى يتوقف عليها الكمال الإنسانى[1]. فهذه المعرفة هى التى يجب أن يسعى إليها الإنسان. ولا ينبغى أن يهتم بأن يعرف هل تحصل له السعادة من ذلك، بل هذا أمر يجب أن يتوكل على الله فيه ولكن الله عادل ولابد أن يجازى الفضيلة بالثواب ضرورة، ولا ريب فى أنه لا يفوتنا شىء من السعادة التى نكون قد استحقيناها.

طاعة الإنسان للنظام الدائم هى الخضوع للناموس الإلهى، وهذا فضيلة من كل وجه. أما الخضوع للطبيعة ولنتائج الأحكام الإلهية أو لقدرة الله فهو ضرورة أكثر منه فضيلة[2]

---

(١) يعنى مالبرانش بالحقائق النظرية الكمالات الإلهيه والاثبات المتعلقة بالمساواة وعدم المساواة ويعنى بالحقائق العملية المتعلقة بالعمل والامتناع عنه وبحالة الانسان بحيث لا يعتبر فعل المعرفة للحقائق النظرية من ضمن العمل المذكور ويبقى مالبرانش التمييز بين العمل والنظر مبهما كما كان منذ زمن ارسطو.

(٢) يعنى ان كون الانسان بحفظ جسمه بتغيير جزئياته بتجنب ما يؤذيه قد يكون امر ضروريا لا يتعلق بالفضيلة وان كان ناتجا من القضاء الالهى وكان وجها من نظام الموجودات.

ويمكن أن يكون الإنسان مطيعا للطبيعة وفاسدا مع ذلك لأن الطبيعة الآن فاسدة.[1] وبالعكس يمكن أن يقاوم الإنسان فاعلية الله من غير أن يعصى أوامره[2] فإن الله وإن لم يرد إلا ما يوافق النظام الدائم كثيرا ما يفعل بوجه ما il agit en quelque sorte ما يخالف النظام فحيث إن النظام نفسه يقتضى أن يفعل الله على نمط واحد دائم بصفة كونه أى كون الله سببا عاما يحدث الله نتائج مضادة للنظام تبعا enconsece للنواميس العامة التى وضعها[3]، حتى إن الإنسان لو ادعى الطاعة لله بأن كان يخضع لقدرته بإنقياده إلى الطبيعة واحترامه لها لأخل بالنظام ولوقع فى المعصية فى كل وقت. لو كانت نواميس سير الطبيعة نواميس أخلاقية لله لكان عمل الذى يبتعد عن بيت مشرف على السقوط جناية إذ لا يجوز للإنسان حينئذ أن يتمنع عن رد حياته لله الذى أعطاه إياها حينما يستردها ثم إن الذى يغير مجرى نهر، أو ساقية يكون مستهزئا بحكمة الله فكان يجب للإنسان أن ينقاد إلى الطبيعة براحة، ولكن الصواب غير ذلك، بل يجوز للإنسان أن يصلح عمل الطبيعة من غير أن ينكر حكمة الله فإنه يعارض بذلك فاعليته ولا يعارض إرادته، لأن الله لا يريد جميع ما يفعله وينجزه إرادة إثباتية وبلا واسطة[4]. مثاله أن الله لا يريد أعمالا ظالمة كالقتل ظلما ولو حرك ذراع الذين يقضونه وأنه يحل لكل واحد التحفظ من المطر وإن كان الله نفسه مجرى المطر يحرك الله ذراع القاتل طبقا للنواميس العامة التى تربط النفس بالجسم ولكنه لم يرتب البتة تلك النواميس بقصد أن يتقاتل البشر. الإنسان الذى يقاوم فاعلية الله على طريقة عاقلة لا ينفره بذلك، بل يؤيد أغراض الله الأخلاقية التى لا يمكن أن يلائمها دائما السير الطبيعى (الميكانيكى أى) الحيلى.

---

(١) يعنى ان الشر دخل الطبيعة بهبوط الانسان من الحالة الطبيعية التى تمتع بها قبل العصيان المذكور فى التوارة فقد يتبع اذن الانسان شهواته الطبيعية ويخالف بذلك الفضيلة والناموس الأخلاقى الالهى.

(٢) يعنى ان الانسان الذى يقاوم ميوله المخالفة لما يستصوبه عقله يقاوم فاعلية الله من حيث إن الله هو الذى قدر له تلك الميول ولكنه لايعصى أوامر الله بذلك بل يوافقها.

(٣) يعنى ان الفاعل المطلق كثيرا ما يضاد نفسه بفعله اذا اعتبر فعله الطبيعى اى فعله المحدث للماديات وحركاتها مع فعله المحدث للاصلاح الأخلاقى. إلا أن مالبرانش لم يات بتفسير معقول لسبب تلك المضادة، أو التناقض فى فعل الفاعل المطلق.

(٤) عبارة مالبرانش غير واضحة ويظهر انه يعتبر فى سر ضميره ان للفاعل المطلق افعالا ارادية وافعالا أخرى اراد ها ثم خرجت عن طور ارادته هى شبيهة بالافعال الانسانية التى صارت عادة للانسان بارادته وخرجت عند ذلك عن مجال تصرف ارادته حينما صارت عادة فقد يريد عند ذلك مخالفها.

ومع أن سير الطبيعة لى هو ناموسنا الأخلاقى وليس الخضوع له فضيلتنا يجب أن نراعيه فى جملة ظروف فى أخلاقنا حينما يقتضى تلك المراعاة النظام الأخلاقى للعالم[١]. (مثاله) الإنسان المصاب بألم النقرس يجب عليه تحمل الألم بالصبر والتضرع؛ لأنه مذنب ويقتضى النظام الأخلاقى للعالم أن يكفر عن ذنوبه[٢] لو لم يكن مذنبا ولم يقتض النظام الأخلاقى للعالم تلك الكفارة لجاز له أن يتخذ لنفسه جميع ما استطاعه من الراحة والتخفيف.

فلا توجد إذن فضيلة سوى حب النظام الإلهى للعالم والفضائل التى لا تصدر عن هذا المبدإ هى ظاهرية غير صحيحة، وينبغى أن نميز بين الفضيلة التى هى واحد فقط والفضائل المتعددة ولا نخلط بين الأمرين، فقد يجوز أن يقوم بواجباته وبأعمال كريمة من لم يحز الفضيلة وقد يقوم فى نفس الإنسان أنه فاضل ويحكم بذلك مع أنه ليس فاضلا فى الحقيقة إذا خلا من محبة النظام الأخلاقى للعالم. يزعم جملة إناس أنهم فضلاء مع أنهم يتبعون ميلهم الطبيعى إلى بعض الواجبات ولكن حيث إن العقل ليس هو مرشدهم يقعون فى الإفراط والرذيلة بأنهم يحسبون أنفسهم أبطال الفضيلة[٣] لا يقود إلى العقل غير الإيمان هو الناموس الأعلى لذوى العقول والأكثر عمومية.

محبة النظام الأخلاقى للعالم يجب أن تكون طبيعية حرة فاعلة واعتيادية[٤]. وهى لا تختلف عن محبة البشر الصحيحة. وينبغى أن نميز بين نوعين من تلك المحبة وهما: محبة اتحاد amour d'union ومحبة أعزاز وتعطف amour d'estime et de binevillanc[٥]،

---

(١) يعنى ان الانسان الموجود بين الناموس الأخلاقى وناموس الطبيعة المحسوسة اللذين هما متضادان فى بعض الظروف ومتصادقان فى ظروف اخرى يجب أن يخالف فى بعض الاحيان ناموس الطبيعة المحسوسة وان ينقاد له فى اخرى ويسعى مالبرانش فى تمييز تلك الظروف.

(٢) لعل مالبرانش اعتبر النقرس من دواعى الانقياد، لانه يصعب دواؤه.

(٣) يعنى أن بعض الناس يحوزون مثلا قوة وحمية وميلا إلى الحركة فتسهل عليهم جملة اشغال واجبة وبعضهم اهل لين ودعة فتسهل عليهم واجبات الانس والمعروف والتسامح وبعضهم ارباب خمود وقلة احساس فيظهر منهم ما يشبه التحمل كلما كان القيام بالتحمل واجبا ويقود هؤلاء كلهم الاعجاب بالنفس غالبا إلى الظن بانهم افاضل وليسوا كذلك، لانهم فاتهم اصل الفضيلة الذى هو حب النظام على راى مالبرانش.

(٤) يعنى أن هذا الحب لايكون صحيحا ان لم يكن ناشئا فى القلب من غير تكلف ومائلا إلى العمل الواجب وحاضرا مستمرا بلا انقطاع.

(٥) يظهر ان مالبرانش ركب لفظى الحب والاعزاز فى حب الاعزاز، أو الحب المعز ليوفق بين قول عيسى للحواريين «احبو بعضكم» واعتباره ان البشر لايستحقون الحب الذى يستحقه الاله، ولكن الاصح ان الاعزاز غير الحب والعطف اقل من الحب.

فمحبة الاتحاد لا يمكن أن تتجه إلى غير الجود أى الكمال المتعلق بسعادتنا وليس أحد جوادا سوى الله؛ لأنه وحده قادر على محبة الأعزاز والتعطف محبتنا للبشر نظرا لبعض الكمالات التى يحوزونها. محبة الاتحاد لا يخالفها حب الذات إذا كان هذا متنورا. الإنسان يريد بواسطة حب الذات أن يكون سعيدا وهذا يؤديه إلى الاتحاد بالكائن الذى تتوقف السعادة على جوده[1]. ولكن الأمر يكون غير ذلك بالمرة إذا كان حب الإنسان لذاته حب أعزاز وتعطف على نفسه فإن هذا الميل يكون فاسدا غالبا. نظام العدل الدائم يقتضى أن يكون الثواب مناسبا للاستحقاق والسعادة مناسبة لفضيلة الروح وكماله ولكن حب الذات يأبى غالبا أن توضح السعادة والإكرام حدود، ولذلك حب الذات يكون مضادا للنظام الأخلاقى للعالم إن لم يكن عادلا مهما كان متنورا، ولكن إذا كان حب الذات عاقلا ولازم حدود العدل أمكنه أحداث أكبر كمال يطيقه الإنسان. الإنسان الذى يحافظ دائما على المقام المناسب له ولا يريد أن يكون سعيدا إلا بقدر استحقاقه ولا يقصد سعادته إلا فى العدل الذى ينتظره من القاضى الأعلى ويعيش فى الإيمان ولا يبرح راضيا ثابتا صابرا مع رجاء الخير الحقيقى والشعور به ذلك الإنسان هو خير حقيقة حتى وإن كان حب الذات مبدأ أعماله الطبيعى المعدل المصلح باللطف الإلهى ويحب النظام الأخلاقى للعالم.

لا يظن أن حب النظام الأخلاقى للعالم مرتب على فصائل، أو هيئات يمكن اكتسابها أو فقدها فإن النظام الأخلاقى للعالم ليس شيئا يمكن أن يبتدىء فى الإنسان حبه، أو ينتهى إنتهاء تاما، بل يطبعه الله فيه مستمرا بغير انقطاع وهو فى الله. الإنسان لا يمكنه الكف التام عن العقل عن حب النظام الأخلاقى للعالم لأنه خلق ليعيش تبعا للعقل أى للنظام الأخلاقى للعالم، وكثيرا ما يحكم هذا الحب حتى على الاشرار ولو خالفه حب الذات، وإن جمال العدل يؤثر أحيانا فى الظالمين.

معرفة الوسائل إلى جعل محبة النظام الأخلاقى للعالم حكمة لابد أن تسبقها معرفة حقيقتين عمليتين؛ أولهما أن الأعمال تحدث الملكات والملكات تحدث الأعمال وثانيها ـ أن

---

(١) لعل القارىء يتذكر هنا قول كانط (فقرة ١٤٨ فى الفصل الثالث من الجزء الاول من كتاب نقد العقلى العملى) ان مبدأ السعادة الشخصية لو جعل فى شكل فرض لكان نصه «يجب أن تحب نفسك أكثر من كل شىء وان تحب الله أقرباءك لا جل حبك لنفسك ويسال عن معنى كلام ما لبرانش هل هو ان تحب الله لأجل حبك لنفسك الذى بواسطته تريد أن تكون سعيدا.

النفس لا تقضى دائما الأعمال المتعلقة بملكتها الحاكمة، فلذلك قد لا يرتكب الآثم إثما ما وإن كان قد اتخذ الإثم صفة له راسخة وقد ينسى العادل حبه للعدل فإذن لا يمكن أن يصير الإنسان بارا أمام الله بحرية ارادته وحدها، بل لابد له من لطف الله، أما الوسائل الطبيعية إلى جعل المبدأ الأخلاقى راسخا مؤثرا دائما فى الإرادة تأثيرا غالبا فهى العقل والشعور ولا يتأتى من غيرهما أحداث أى ملكة فى الإنسان على نمط طبيعى.

تفهم بذلك الوسائل إلى جعل محبة الخير الحقيقى ملكة حاكمة فينا وهى قوة الروح وحريته. تترتب قوة الروح على تعوده احتمل الجد فى المبالاة. فتأمل الأفكار المجردة صعب ولكن ضرورى ليفطننا للغير الحقيقى تفطينا كافيا، وقوة الروح هذه تنال بتهدئة الميول الحسية وقوة الخيال والشهوات بتنظيم التعلم وبأن لا يفكر إلا فى افكار واضحة وبأن يطلب دائما الحصول على أفكار واضحة. لابد أن يقوم الإنسان بالشغل الروحانى ليكتسب حياة الروح فيجب إذن أن يفعل جميع ما يسهل به العمل العقلى ويساعده ويضبطه وأن يمتنع عما يمكن به تصعيب هذا العمل ومنعه وتشتيت المبالاة. ويجب أيضا اكتساب حرية الروح وإبقاؤه وحفظها من تعدى الحدود ومن سوء الاستعمال، وأهم قاعدة وأكثرها عمومية فى هذا هى أن يؤجل الإنسان الحكم النهائى أكثر ما يمكن فى الأمور التى هى من شأن القوة الحاكمة، ولا يتأتى تجنب الخطأ والذنب إلا باستعمال تلك القاعدة كما أنه يمكن التخلص من الجهل بقوة الروح. حرية الروح وقوته ملكه تزداد باستعمالها مادامت القاعدة المذكورة تجعل شرطا للحرية. من لم يحكم نهائيا فى صواب التدابير والأعمال إلى أن يكلفه البيان استصوابها لن يرى شبه الخيرات خيرات حقيقية رأيا بينا؛ لأن الشىء الذى ليس موجودا حقا لا يعرف أبداً معرفة بينه. ثم أن تأجيل الحكم تحدث عنه حدة المبالاة الحادة تضمحل أمامها كل شبهة وكل ما هو احتمال صرف وهو ما يعمى النفوس الضعيفة الخادمة للنعمة التى باعت أنفسها للنعمة.

لا ريب مع هذا فى أن الطاعة من غير شرط للنظام الأخلاقى للعالم تقتضى هيئة نفسانية ثابتة لا تكون غير عمل اللطف الإلهى. لا يستطيع الإنسان من أصل طبيعته أن يراقب نفسه بلا انقطاع وأن يبقى وفيا بنواميس العقل والدين إن لم يعنه الله بلطف منه خاص. ولكن قوة الروح والحرية النفسانية الحقيقية يمكن أن تساعد مساعدة كبيرة جدا فى أحداث الطاعة الدائمة للناموس الأخلاقى.

ثم ذكر مالبرانش الوسائل الدينية لنيل اللطف الإلهى ورأى أن الخوف من النار باعث إلى الفضيلة مثل الرغبة فى السعادة، وتكلم فى الفصول الأخيرة فى الخيال والانفعالات نظرا لتأثرها فى تعطيل أعمال اللطف أو منعها ولتدارك فسادها الأخلاقى.

مختصر مذهب مالبرانش

غاية مذهب مالبرانش فى الأقوال الآتية:

(الفصل V من الكتاب V من كتاب البحث عن الحقيقة) من يحب طبقا لقواعد الفضيلة يحب الله وحده ويحبه فى كل شى ويحب الأشياء بقدر حصتها فى جودة الله وكمالاته لأنه يحبها إذن بمقادير استحقاقها المحبة وبنفس المحبة التى بها يحب الله نفسه وجميع الأشياء نظرا لنفسه. (كتاب الأخلاق) لا ينبغى أن يهتم الإنسان بأن يعرف هل تحصل له السعادة من ذلك بل هذا أمر يجب أن يتوكل على الله فيه، ولكن لا ريب فى أنه لا يفوتنا شى من السعادة التى نكون قد استحقيناها. محبة الاتحاد (أى محبة الله) لا يخالفها حب الذات إذا كان متنورا وعادلا. الإنسان يريد بواسطة حب الذات أن يكون سعيدا وهذا يؤديه إلى الاتحاد بالكائن الذى تتوقف السعادة على جوده. (كتاب IV من البحث عن الحقيقة فصل X فقرة I) ما يجعلنا سعداء هو ذوق الخير أى حيازته أى اللذة. (كتاب الأخلاق) يجب أن تكون محبتنا للبشر حب الأعزاز والتعطف نظرا لبعض كمالات يحوزونها.

الحقيقة والنظام هى جملة نسب يتضمنها جوهر العقل الإلهى، وعلم العالم بتلك النسب وعلم الله واحد والذى يرتب محبته تبعا لتلك النسب يقوم بعين الناموس الذى يقوم الله به فيوجد إذن اتفاق روحانى وارادى بينه وبين الله وهو يتشبه بالله بقدر ما يمكنه ذلك. الفضيلة مرتبة على محبة النظام الدائم للعالم الكلى صارت ملكة حاكمة فى الأعمال. لا توجد فضيلة سوى حب النظام الإلهى للعالم والفضائل التى لا تصدر عن هذا المبدأ هى ظاهرية غير صحيحة. محبة النظام (المذكورة) يجب أن تكون طبيعية حرة فاعلة واعتيادية.

الإنسان الذى يحافظ دائما على المقام المناسب له ولا يريد أن يكون سعيدا إلا بقدر استحقاقه ولا يقصد سعادته إلا فى العدل الذى ينتظره من القاضى الأعلى ويعيش فى الإيمان ولا يبرح راضيا صابرا مع رجاء الخير الحقيقى والشعور به ذلك الإنسان هو خير حقيقة حتى وإن كان حب الذات مبدأ أعماله الطبيعى المعدل المصلح باللطف الإلهى وبحب النظام الأخلاقى للعالم.

(كتاب IV من كتال البحث فصل X فقرة I) اللذة خير دائما والألم شر دائما ولكن التمتع باللذة ليس مفيدا دائما لأنها تصرفنا عن الله ويحملنا التلذذ بالمحسوسات على محبة ما ليس سبب سعادتنا الفعلية، وإن الله بعد أن يزول اتصال نفسنا بجسمنا سيعاقب لذات المتنعمين الظالمة بآلام لا تنتهى أبداأما تحمل الألم فيكاد يكون دائما مفيدا جدا وإن كان الألم شرا فعلا.

تدبير مالبرانش لغايته يرى فى الأقوال الآتية:

(كتاب V من البحث الفصل IV) يجب أن ننقاد للالتذاذ بلطف الله لأنه يرشدنا إلى محبة الخير الحقيقى.

(كتاب الأخلاق) الطاعة من غير شرط للنظام الأخلاقى للعالم تقتضى هيئة نفسانية ثابتة لا تكون غير عمل اللطف الإلهى ولكن قوة الروح والحرية النفسانية يمكن أن تساعدا مساعدة كبيرة جدا فى أحداث الطاعة الدائمة للناموس الأخلاقى. (مقدمة كتاب البحث) روح الإنسان يصير أخلص وأنور بقدر ما يزيد اتحادا بالله لأن هذا الاتحاد هو ما به كماله وبالعكس يفسد ويعمى بقدر ما يزيد اتحاده بجسمه. لا يتم اكتشاف الحقائق جميعها إلا بمبالاة الروح لأن مبالاة الروح ليست إلا رجوعه إلى الله وتوبته إليه.

(كتاب الأخلاق) تترتب قوة الروح على تعوده احتمال الجد فى المبالاة، فتأمل الأفكار المجردة صعب ولكنه ضرورى ليفطننا للخير الحقيقى تفطينا كافيا. وقوة الروح هذه تنال بتهدئة الميول الحسية وقوة الخيال والشهوات وبتنظيم التعلم وبأن لا يفكر إلا فى الأفكار واضحة وبأن يطلب دائما الحصول على الأفكار واضحة. لابد أن يقوم الإنسان بالشغل الروحانى ليكتسب حياة الروح فيجب إذن أن يفعل جميع ما يسهل به العمل العقلى ويساعده

ويضبطه وأن يمتنع عما يمكن به تصعيب هذا العمل ومنعه وتشتيت المبالاة. ويجب أيضا اكتساب حرية الروح وإبقاؤها وحفظها من تعدى الحدود ومن سوء الاستعمال. وأهم قاعدة وأكثرها عمومية فى هذا هى أن يؤجل الحكم النهائى أكثر ما يمكن فى الأمور التى هى من شأن القوة الحاكمة. حرية الروح وقوته ملكة تزداد باستعمالها.

(كتاب V من البحث فصل IV) موضوع انفعالاتنا ليس هو خيرنا ويجب علينا أن لا نتبع حركاتها إلا لإبقاء حياتنا.

(كتاب VI فصل III) (هناك) انفعالات مفيد استعمالها للحث على طلب الحقيقة وهى المقوية على تغلب الصعوبة المانعة من ارشاد المبالاة فمنها الحسنة وهى مثلا الرغبة فى اكتشاف الحقيقة ونفع الغير.

(كتاب V فصل VIII) إذا أردنا أن نوقف حركة ما للأرواح (الحيوانية) مبتدئة فينا فلا يكفى أن نريد انقطاعها بل يجب أن نتمثل لأنفسنا أشياء مضادة للأشياء التى تثير تلك الحركة وتبقيها فبهذا تتم إحادة الداء. ولكن إن لم نرد إلا تحويل حركة للأرواح قد حصل فينا ثوراتها إلى موضوع آخر فلا يجب أن نفكر فى أشياء مضادة لها وإنما يجب أن نفكر فى أشياء مغايرة للتى أحدثتها ولا ريب فى أن هذا يصرف الحركة، وحث أن إحادة انفعالاتنا وصرفها يكون كبيرا أو صغيرا بقدر ما تكبر أو تصغر حركة الأرواح الحيوانية المصاحبة لأفكارنا الجديدة لابد أن نلاحظ باعتناء ما هى الأفكار التى تحركنا أكثر كى يمكننا تمثلها امام خيالنا عند أشد الظروف، ويجب أن نسعى فى أن نتعود نمط الدفاع المذكور تعودا راسخا، وإذا عنى الإنسان بتعليقه فكرة الأزل أو أى فكرة متينة اخرى تعليقا قويا بالحركات الشديدة الحادثة فيه فلا تحصل فيه تلك الحركات إلا وتوقظ تلك الفكرة وتعطيه إذن سلاحا لمقاومتها.

نظريات مالبرانش ظاهرة فى الأقوال الآتية:

(كتاب V فصل XI فقرة III .445) من اليقين أن العدم أو الباطل ليس مرئيا ومعقولا. ومن يرى لا شىء لا يرى ومن يفكر فى لا شىء لا يفكر. ذلك فى الحقيقة أول مبدأ جميع معارفنا. ينتج من أن العدم ليس مرئيا أن جميع ما يرى واضحا من غير

واسطة موجودة بالضرورة. وهنا مبدأ آخر وهو المقبول غالبا من الكارتيسيين وهو أنه يجوز لنا أن نثبت حقا لأى شىء ما نراه محويا فى فكرة ذلك الشىء رؤية واضحة، وهذا المبدأ تابع للمبدأ السابق فإنه لا يصح إلا بعد أن نفرض أن الأفكار خالية من التغيير وضرورية والهية.

(كتاب III جزء أول فصل II فقرة I. 289) أول ما يلوح لنا فى فكر الإنسان هو أنه ضيق الحدود ولا تستطيع النفس أن تعرف فى آن واحد عددا لا نهائيا من المواضيع.

(كتاب V فصل XI فقرة III .445) إنى اقضى بأن الله موجود بأن الكائن الكامل كمالا لا نهائيا موجود لأنى أدركه والعدم لا يمكن أن يدرك، فلا يمكن إذن أن تدرك اللانهاية فيما هو نهائى. (كتاب III جزء ثانى فصل 328, VI) من الثابت أن الروح يلاحظ اللانهائى وإن لم يحزه (أو يفهمه) وهو يدرك تلك الفكرة قبل فكرة النهائى المحدود فإننا ندرك الكائن اللانهائى من كوننا ندرك الكينونة من غير أن نفكر فى أنها هل هى محدودة ام لا نهائية. أم إدراكنا كائنا محدودا فيقضى أن نحذف شيئا من خبرنا بالكينونة العمومية المذكور.

(توضيح XII .411) أعنى بالكينونة ما هو مطلق أى ما يمكن أن يدرك بانفراده من غير نسبة إلى شىء آخر. وأعنى بأنماط الكينونة ما هو نسبى أى ما لا يمكن إدراكه بالانفراد. يرجع جميع ما هو معقول إلى كائنات وأنماط كينونة (أو تكييفات). (كتاب III جزء أول فصل 282.I) أعنى بالذات المدرك الأصلى فى الشىء الذى تتوقف عليه جميع التكييفات التى تلاحظ فيه.

(كتاب III جزء ثانى فصل 324.V) لا ريب أنه لم يوجد إلا الله وحده قبل خلق العالم ولم يمكنه أن يحدث العالم من غير معرفة وفكرة فينتج من ذلك أن أفكار أى بالعقل الإلهى. (فصل VI 326) نرى جميع الأشياء فى الله (فصل VII 336) من الممكن أن نرى فى الله كل الأشياء، ولكننا لا نرى فيه إلا الأشياء التى لنا أفكارها (أى ما سوى نفسنا وكيفياتها والنفوس). الأجسام مع خاصياتها نراها بأفكارها فى الله ولأجل ذلك تكون معرفتنا لها كاملة جدا. (327) لا ترى الأرواح ذات الله من حيث إنها مطلقة وإنما تراها

من حيث نسبها إلى المخلوقات أى من حيث إنها (أى ذات الله) تقبل أن تكون للمخلوقات نصيب فيها (بمماثلة ناقصة).

(توضيح X .373) إذا صح أن العقل الذى يشترك فيه جميع البشر مع أنصبائهم فى كلى، وأنه لا نهائى وغير متغير وضرورى تحقق أنه لا يختلف عن عقل الله عينه فإنه لا يشمل فى ذات نفسه عقلا عاما لا نهائيا إلا الكائن الكلى اللانهائى. (374) لا يستطيع الله أن يفعل شيئا إلا طبقا لذلك العقل ولابد أن يستشيره والحال أن الله لا يستشير إلا ذات نفسه فليس إذن هذا العقل مميزا عنه وهو قيم معه وواحدا الجوهر معه. (كتاب VI جزء أول فصل V. 43) لا يوجد ما هو كبير لنفسه ومن غير نسبة إلى شىء آخر إلا اللانهائية أو الأحدية (توضيح X .389) من خواص اللانهائى كونه واحدا وكونه جميع الأشياء فى آن واحد كأنه مركب من كمالات لا نهاية لها وبسيط إلى درجة أن كل كمال من كمالاته يشمل جميع الكملات الأخرى فكل كمال هو إذن الكائن اللانهائى كله. (393)يشمل الله فى ذات نفسه امتدادا معقولا لا نهائيا؛ لأنه يعرف الامتداد؛ لأنه فاعله ولا يمكن أن يعرفه إلا فى ذات نفسه هو. (389) يشمل الله إذن فى ذات نفسه الأجسام على نمط عقلى فيرى ذواتها أى أفكارها فى حكمته ويرى وجودها فى حبه أى فى ارادته (390) ليس الكائن اللانهائى ذا كيفيات (أى أنماط كينونة) وليست فكر الله لمخلوقاته إلا ذات من حيث إن تلك الذات تقبل أن يكون (لشىء ما) فيها حصة أى أن تماثل مماثلة ناقصة. (395) لم أدع أن فى الله أفكار خاصة معينة تقوم أمثالا لكل جسم بانفراده وإنما أقول إننا نرى جميع الأشياء فى الله لكون جوهره فعالا ونرى بالخصوص المحسوسات بأن الله يخصصها بروحنا بالف طريق مختلف.

(كتاب IV جزء ثانى فصل III .64) السببت الحقيقى هو الذى يلاحظ الروح بينه وبين نتيجته صلة ضرورية. (61) لا يوجد إلا سبب حقيقى واحد، وليست الطبيعة أو قوة كل شىء من الأشياء إلا إرادة الله وليست الأسباب الطبيعية أسبابا حقيقية ولكنها أسباب بالمناسبة، أو اتفاقية فقط.

(كتاب VI فصل I فقرة I) ليس فى الله إلا محبة واحدة على ما يحتمل وهى ذات نفسه (فلذلك) لا يمكن أن يحب الله أى شىء إلا نظرا لنفسه، فإذن لا يطبع الله فينا غير محبة الخير عامة. وهى أصل جميع محباتنا الجزئية، لأن تلك المحبة هى ارادتنا لا غير ولأننا أحرار يمكننا أن نوجه إلى خيرات باطلة هذا الحب الخير.

(كتاب III جزء أول فصل I .282) ذات الروح هو الفكر فقط، وأعنى بالفكر، الفكر الجوهرى القابل لأنواع التكييفات، أو الأفكار. (كتاب I فصل I فقرة 20) روح الإنسان غير مادى أى غير ممتد فهو إذن جوهر بسيط غير قابل للتقسيم ولا مركب من أجزاء. (21) المادة، أو الامتداد هى ذات خاصيتين، أو مقدرتين الأولى: مقدرة على قبول أشكال مختلفة والثانية على قبول التحريك. (كتاب I فصل XII فقرة III .102) يحافظ الخالق على التوافق بين تكييفات النفس والجسم. (كتاب II فصل V فقرة I .151) تحالف النفس والجسم كله مرتب على تطابق طبيعى بين أفكار النفس وآثار الدماغ وبين اضطرابات النفس وحركات الأرواح الحيوانية.

(كتاب I فصل I فقرة 20.1) للروح مقدرتان هما: الذهن، (أو الفهم) والإرادة.

(فقرة II. 25) أعنى بالإرادة أو طاقة النفس على أن تحب خيرات مختلفة التأثير أو الحركة الطبيعية التى تحملنا نحو الخير الغير المعين، وأعنى بالحرية قوة الروح على صرف ذلك التأثير إلى الموضوعات التى تعجبنا. تترتب حرية الروح على أنه يستطيع أن يوقف حكمه وحبه وان يقاون بين الخيرات حتى يحبها بقدر استحقاقها. (مقدمة كتاب البحث) اهم اسباب خطايا الانسان انه يحكم فى اشياء لايدركها ادراكا واضحا بروحه.

(كتابIII جزء أول فصلI .284) الارادة لاتقبل الانفصال عن الروح وان لم تكن ذاتية له.

(كتاب I فصل IV فقرة 41.I) تدرك النفس الاشياء بالذهن، (أهم الفهم) الخالص وبالخيال وبالاحساس.

(كتاب III جزء أول فصلI.282) نعنى بالذهن الخالص قدرة الروح على معرفة الموضوعات الخارجية (على العموم) من غير أن يصنع فى الدماغ صورا جسدية ليتمثلها (كتاب I فصل 41.I) تدرك النفس بالذهن الخالص الاشياء الروحانية، والكلية والخبرات

المشتركة بين الناس وفكرة كائن كماله لانهائى وبالجملة جميع الافكار التى تعرفها ترويها فى ذات نفسها والاشياء المادية أى الامتداد مع خاصياته. تسمى تلك لاشياء معقولات (أو ادراكات) خالصة، لانه ليس من الضرورى أن يصور الروح فى الدماغ صورا جسدية ليستحضر امامه تلك الادراكات (كتاب I فصل I فقرة 12.I) الادراكات الخالصة هى كائنات سطحية للنفس فلا تكيفها تكييفا يعتد به.

(كتاب II فصل I فقرة 137.III) الخيال قوة النفس على صنع صور الموضوعات بانها تطبعها، أو كانها تطبعها فى الياف دماغها (كتاب I فصل IV فقرة 41X.I) تدرك النفس بالخيال الاشياء المادية فقط كلما كانت غائبة فتمثلها بانها كأنها تصور صورة الاشياء فى الدماغ. الاشياء الروحانية لايمكن أن تصنع منها صور.

(كتاب I فصل I فقرة 23.I) نعنى بالحس الذهن، (أو الفهم) حينما يدرك شيئا بمناسبة ما يحدث فى أعضاء الجسم. (كتاب I فصل IV فقرة 41.I) تدرك النفس بالحواس الاشياء المحسوسة الغير المحكمة فقط كلما كانت حاضرة فاثرت فى اعضاء الجسم الخارجية وتعد هذا التأثير إلى حد الدماغ، أو كلما كانت غائبة واحدثت الارواح الحيوانية فى الدماغ تأثيرا مثل المذكور. تسمى هذه الادراكات مشاعر أو احساسات. (كتاب III فصل I فقرة 21.I) الادراكات الحسية تنفذ فى النفس فى انماط كينونة الروح أى تكييفاته ومنها اللذة والالم والنور والالوان والطعوم والروائح وامثال ذلك. (كتاب I جزء أول فصل 283.I) الشعور والتخيل هى تكييفات الروح وهى انماط تفكير. (كتابXIII فقرة 105.V) لايوجد فى العالم شخصان يمكننا أن نثبت أن بين اعضائهما الحاسة مطابقة تامة وهذا اصل الاختلاف الكبير بين (106) ميول البشر. (كتاب III جزء أول فصل 284.I) للروح أن يقبل على التوالى تكييفات مختلفة لانهاية لها لايعرفها الروح نفسه.

(كتاب I فصل XIII فقرة 104.IV) الانسان لايعرف تكييفات النفس ولا النفس (أى الفكر) بواسطة افكار وانما يعرفها بشعور داخلى. (كتابIII جزء أول فصل 283.I) الاشياء (الروحانية والمادية) التى فى خارج النفس لايمكننا ادراكها الا بواسطة الافكار مادام يفرض أن تلك الأشياء لايمكن ان تتحد بصميمنا. الاشياء الروحانية ربما يجوز أن تتجلى للنفس بانفسها (يوما ما) (311) وأما المادية فلا ريب انها لاترى بنفسها ومن

غير افكار (فصل VII فقرة 334.I) تعرف الاشياء بافكارها كلما كانت غير معقولة بانفسها، لانها جسمانية، أو لانها لاستطيع أن تؤثر فى الروح وان تنكشف له (فقرة 339.V) لانعرف بنفسه أى من غير واسطة الا الله.

(كتاب I فصل X 85) ليس هناك ارتباط ضرورى بين حضور فكرة امام روح الانسان ووجود الشىء الذى تقوم له الفكرة مثالا.

(توضيح 315.VI) لايمكن ان يقنعنا بوجود الاجسام فعلا الا الايمان والواقع اننا نعرف من الكتب المقدسة حقائق يفرض فيها وجود عالم مخلوق.

انتقاد مذهب مالبرانش

غاية مالبرانش هى الاتحاد العقلى والحبى بكائن لانهائى محيط مع كونه يرى ان سعادة لذلذة دائمة متوقفة على هذا الاتحاد وان آلاما دائمة متوقفة على التمتع بملذات محسوسة مبعدة عن هذا الكائن وان حبه المذكور يجب ان يكون درجات اذ ان الكائن اللانهائى هو كمالات عديدة مرتبة ومن تلك الكمالات ما يحبها مالبرانش فى البشر.

نرى أن فحص من يريد انتقاد تلك الغاية له موضوعات أولهما صحة المعتبر التى اعتبره مالبرانش غاية مطلوبة محبوبة (أى مطابقة المعتبر المعتبر الاصلى) وثانيهما خلوص الحب له على حسب وصف مالبرانش، أما صحة المعتبر الغائى فيتضح من نقدنا الاتى لنظرياته انها ناقصة من جملة وجوه مهمة وان غايته ليست قبلة بسيطة واحدة وما فيها من التركيب واللانهائية يؤدى إلى تقلب الشعور الحبى يمينا وشمالا وتشتيته واما خلوص الحب لغايته فالحكم باثباته، أو نفيه يتوقف على دخل حب الذات وحب اللذة فيه وعدم دخلهما فيه فان كان التمتع باللذة سبباً فى الحب رجع الحب إلى تلذذ وان كان الحب اهتماما بالمحبوب مجتمعا مع الصبر على كل ألم لاجل المحبوب كان خالصا.

تدبير مالبرانش لغايته بعضه انقيادى متوقف على لطف ربانى وبعضه فاعل، وقيمته تكون على قدر صحة فكرته فى الله وصفاء التفاته اليه المذكورين فان فرض وجود تلك الصحة وهذا الصفاء استحق تدبيره الاعتبار وظهر فيه شىء من الحكمة الصحيحة

لاسيما فى جهة الفعل أى فى تربية ما سماه قوة الروح وحريته وفى الحيل التى وصفها مالبرانش لصرف الانفعالات.

قبل أن ننتقد نظريات مالبرانش نذكر قول بولى BuhleG. d. n. Ph. B. III. 496 إن مالبرانش وفى بمبادئ ديكارت على العموم ونفذ آراء ديكارت وكملها فى بعض النقط منها؛ مسألة كيفية المعرفة ووصل فى سبيل بحثه فى أقوال ديكارت إلى الآراء التى اختص بها وهو ليس فى مذهب ديكارت شىء يمنع إثباتها. وقد رأى بولى أن مذهب مالبرانش راجع إلى الاله الكلى Pantheismus .B. ib. 498 لقوله: إننا نرى جميع الأشياء فى الله، وسمى مذهبه صوفيا لقوله بمفاوضة الله الروحانية، ثم سماه أيضا مذهبا فكريا تجريديا Idealismus؛ لأنه مؤسس على إثبات وجود أفكار مجردة ولو أنه يقبل بالإيمان وجود عالم خارجى، وسماه متعاليا Transcendent لأن مالبرانش يثبت بعقله (لا بإيمانه) إن فوق عقله عقلا إلهيا يصفه هو.

ونذكر بين منتقدى مالبرانش ارنو الكارتيسى خصوصا، ولكن لا ننقل من اعتراضاته إلا اعتراضا واحدا وهو أن مالبرانش اعتبر الروح الإنسانى عاجزا عن معرفة مالا يستطيع أن يؤثر فى الروح وأن هذا سبب من الأسباب التى تمنع الروح من أن يعرف الموضوعات المحسوسة إلا بواسطة الأفكار وقد أخطأ مالبرانش فى هذا التعليل لأنه لا يفرض فى إمكان معرفة الموضوعات أن يكون فيها قدرة فاعلة مؤثرة بل قدرة منفعلة أى قابلية، لأن تعقل فقط. باقى اعتراضات ارنو مبنية غالبا على سوء تأويله لمذهب مالبرانش فلا حاجة إلى ذكرها.

أما نحن فإذا نظرنا أولا: مبدأ المعرفة فى مذهب مالبرانش رأينا أنه جعل يقينه بأن العدم ليس معقولا مبدأ أولا لمعرفته وجعل هذا المبدأ مرادفا للقول بأن الأفكار خالية من التغيير وضرورية والهية فاحتوى إذن مبدؤه الأول على فرضه وجود الله والأفكار أى كينونة لا نهائية شاملة لمعقولات لا نهاية لعددها مع أنه قال إن الروح الإنسانى ضيق الحدود ولم يدرك مالبرانش إثباته البات المبدئى المذكور إلا إدراكا ناقصا نهائيا، بل على تاكيده لما لا يدرك إلا إدراكا ناقصا تبعا لإقرار مالبرانش نفسه فهى ليست إلا أشياء آمن بها إيمانا بالغيب ولم يعملها يقينا.

وإذا نظررنا ثانيا فى إثباته خلق العالم المحسوس وعلم الله بالعالم المخلوق قبل خلقه وأن الله هو العالم المعقول الغير المخلوق المثالى رأينا أن كلامه فى هذه النقطة كاد يوافق افلاطون إلا أنه ما فاقه وضوحا بل قصر عن إدراك آفلوطين الذى سعى إلى معرفة الكل والتمييز بين الكل والأحد والحدوث.

وإذا نظرنا ثالثا: فى أخص قول مالبرانش وهو كلامه فى إمكان رؤية كل شىء فى الله وفى روية أفكار الأجسام فيه رأينا أن هذا تاويل لقول أفلوطين بأن العقل الإلهى ينظر المعقولات فى ذات نفسه لا خارجا عنه، إلا أن مالبرانش جعل كل إنسان يشترك بنصيب فى هذا العقل وقال حينئذ إن روح الإنسان يرى فى الله المعقولات وأراد بالله الذات الإلهية والعقل الإلهى من غير تمييز.

وإذا نظرنا رابعا: فى كلامه فى عقل الله، أو حكمته أو كلمته وذاته وقوله بأنه واحد لا نهائى كأنه مركب من كونه بسيطا وجدنا أنه خلط الذات بالعقل الصادر الأول الأفلوطينى وبالكل الأفلوطينى وقصر عن أفلوطين تعميقا ودقة فى هذه النقط وأنه كان أقل حرية منه فى البحث فى هذه المسألة الأصلية فقيدته اعتقاداته الدينية، ثم أنه أفسد معنى الأحدية فسادا كبيرا باعتباره فكرة اللانهاية داخلة فيها.

وإذا اعتبرنا خامسا: قوله إن الله يشمل الامتداد المعقول أى فكرة الامتداد مع أنه أراد بالله العقل الإلهى رأينا أنه لم يحد بذلك عن أفلوطين حيث إن العقل الأفلوطينى احاز كل الأفكار رلا أن مالبرانش زعم أن فكرة الامتداد هى فكرة المادة ولم يميز بينهمات سائر على آثار ديكارت فى هذا الخطأ (وق أشرنا إليه بالتفصيل فى تعليقنا على كلام مالبرانش).

وإذا اعتبرنا سادسا: قوله فى إن للكائنات حصة فى الأفكار بأنها تماثل الأفكار مماثلة ناقصة رأينا أنه اتبع فى ذلك أفلاطون إلا أن مالبرانش لم ينفذ هذا الرأى بين مذهبه ولم يفهم أن هذا الرأى يقتضى التمييز الأفلاطونى لدرجات اللاشىء بل توهم مالبرانش أن العلم ليس ولا يعقل وأن إدراك أنواع الامتداد هى من أوضح المعقولات، ثم زعم بناء على تأويله للكتب المقدسة أن العالم الخارجى كائن حقا، فلم يفهم إذن مالبرانش الفرق بين ما

هو كائن حقا وما لا يكون حقا ذلك الفرق الذى يلازم عند أفلاطون واضح الأفكار التمييز بين ما هو معقول وما هو محسوس. رأى أفلاطون أن الذى يثبت فى شىء أنه هنا، أو هناك ويرى المظاهر المتحولة هو كمن يحلم فالمظاهر منظومة غير معقولة وإن ليست لا شيئية تماما ولا هى عبارة عن غش إلهى ويلازم رأى أفلاطون هذا تمييزه بين الفكرة، أو ما هو كائن حقا والمحسوس، أما مالبرانش فظن تبعا لديكارت أن المظاهر حقيقة وأنه لولا ذلك لكان الله مغشا فما اكتفى إذن بأن يكون العالم المعقول هو عالم الصدق والحقيقة، لأنه كان مثل ديكارت أضعف فى إدراك تجرد روح ذات نفسه من أفلاطون وهما لم يدركا مثل أفلاطون وجود يقظة أصفى من التى تشاهد فيها كثرة محسوسات فيتضح من ذلك أن مالبرانش لم يكمل البتة نظرية أفلاطون فى الأفكار.

وإذا راعينا سابعا: اثباته لكون الله السبب الأول الوحيد وأن جميع الأسباب الأخرى هى أسباب بالمناسبة، أو اتفاقية وجدنا أنه حل النسبة الضرورية بين الأسباب الثانوية، أو النسبية حلا مفرطا ولم يقدر الأسباب النسبية حق قدرها وكاد يقطع الصلة بين النفس والجسم يدل أن يوصل الكل بالسبب الأول كما أراد أن يفعل.

وإذا راعينا ثامنا: نظريته فى مقدرات النفس وطرق المعرفة وجدناها مبنية على زعمه أن المادة هى الامتداد وعلى إفساده الصلة بين الجسم والروح.

وإذا اعتبرنا أخيرا قوله فى حرية الإرادة رأينا أنه لا يلتئم بكلامه فى الاله وارادته ونرى ايضا أن مالبرانش قصر عن افلاطون فى تمييز طبقات البشر.

وحيث إننا قد نظرنا فى أساس مذهبه نقول ملخصا أن مالبرانش أضاف إلى أبحاث من سبقه بعض التنبيهات المفيدة منها الخاصة بتقدير حيازة الفكر وفى إدراك الكينونة من دون أفكار وفى القواعد لتسهيل الأبحاث وإن أردنا أن نقا نظرياته بنظريات باكون، أو هوبز مثلا رأينا أن بحثه كان أعلى من أبحاثهما وكان مركز أفكاره فى العلويات، فتقرب مالبرانش إلى افلاطون وأفلوطين ولو عاش أكثر مما عاش لكان ربما وصل بإذن ناموس النشؤ والارتقاء إلى درجة هذين الفيلسوفين القديمين فى النظريات المبدئية.

تنبيهات

(١) هذا الكتاب هو ملخص الدروس يقرب من نصف ما القى منها إذ بقى جزء كبير يشمل تفاسير وأجوبة لأسئلة الطابة لم يطبع.

(٢) اقتضى أسلوب التلخيص أن تضاف إلى المتن بعض الكلمات تفهيما له فجعلناها بين قوسين لها عن المتن.

(٣) اعتنيت فى ترجمتى لأقوال الفلاسفة بأن تكون دقيقة واضطرنى ذلك أحيانا إلى اهمال شىء من أسلوب اللغة المألوف.

الفهرس